میرداماد
(متوفی ۱۰۴۱ ه.ق)

کتاب القبسات

تهران ۲۵۳۶

دانشگاه مک گیل، مونترال - کانادا
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران

کتاب القبسات

محمد بن محمد ید عی باقر الداماد الحسینی
«میرداماد»

باهتمام

مهدی محقق

توشی هیکو ایزوتسو، علی موسوی بهبهانی، ابراهیم دیباجی

تهران ۲۵۳۶

سلسلهٔ دانش ایرانی

۷

زیر نظر

مهدی محقق
استاد دانشگاه تهران
وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مك گیل

چارلز آدامز
استاد دانشگاه مك گیل
مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك گیل
شعبهٔ تهران
صندوق پستی ۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۱۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانهٔ دانشگاه تهران چاپ شد

شمارهٔ ثبت در دفتر نگارش اداره کل کتابخانه ملی ایران

۱۵۱۷

۲۵۳۵/۱۰/۲۶

قیمت ۷۲۰ ریال

مرکز فروش انتشارات توس و کتابفروشی طهوری
خیابان شاهرضا مقابل دانشگاه

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك گیل کانادا - مونترال شعبهٔ تهران

زیرنظر : مهدی محقق و چارلز آدامز

۱- شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت سبزواری ، قسمت امور عامه وجوهر وعرض با مقدمهٔ فارسی و انگلیسی وفرهنگ اصطلاحات فلسفی ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸)

۲- تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول ، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳- تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم ، زیر چاپ)

۴- مجموعهٔ سخنرانیها و مقاله ها درفلسفه و عرفان اسلامی ، به اهتمام دکترمهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰)

۵- کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه ، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (نزدیک به انتشار)

۶- مرموزات اسدی درمزمورات داودی، نجم الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی و مقدمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷- قبسات میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی وابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۲۵۳۶)

۸- مجموعهٔ رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳)

۹- مجموعهٔ مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفسور هانری کربن، زیرنظر دکتر سیدحسین نصر (نزدیک به انتشار)

۱۰- ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت، قسمت امور عامه وجوهر وعرض، به وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (نزدیک به انتشار)

۱۱- طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ)

۱۲- قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمهٔ فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آمادهٔ چاپ)

۱۳- افلاطون فی الاسلام، مجموعهٔ متون و تحقیقات، با هتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱۴- فیلسوف ری محمدبن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵- جام جهان‌نما، ترجمهٔ فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان، با هتمام عبدالله نورانی و محمدتقی دانش‌پژوه (آمادهٔ چاپ)

۱۶- جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری، با هتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون (چاپ شده ۲۵۳۵)

۱۷- بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، از دکتر مهدی محقق، با مقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان‌اس و ترجمهٔ آن از احمد آرام (چاپ شده ۲۵۳۵)

۱۸- انوار جلیه، عبدالله زنوزی، با هتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی، با مقدمهٔ انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴)

۱۹- الدرة الفاخرة، عبدالرحمن جامی، با هتمام دکتر نیکولا هیر و دکتر موسوی بهبهانی (زیر چاپ)

۲۰- دیوان اسیری لاهیجی شارح گلشن‌راز، با هتمام دکتر برات زنجانی با مقدمهٔ دکتر مهدی محقق (نزدیک به انتشار)

فهرست مطالب

الف : مقدّمه‌ها و شرح حال

ب : متن کتاب

ج : فهرستها

بلغ قراءة ... ادام الله عليه

برحمتك يا ارحم الراحمين وصلى الله على سيدنا محمد رسول الله المصطفى وعلى آله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد ما قد قرأ علي الصحيفة
الكريمة السجادية وهي زبور
آل محمد عليهم السلام قراءة ضبط واستفهام
واتقان ودراية واستكشافاً
وانهاها استفادة واستكمالاً اسبل الله ظله
واستبانة واسبغ كراماته لديه
وافاضاته عليه وبلّغه قصوى المعارج في نشأتيه
وقصيا المدارج في تكميل قوتيه
اجزت وان له ان

[illegible]

[illegible]

٢٨٨٦

بسم الله الرحمن الرحيم
من منائح الله العظمى ومننه انتقال هذا
الكتاب الى افقر الخلق اليه سبحانه
محمد بن محمد بديع باقر الداماد الحسيني
ختم الله له في نشأتيه بالحسنى بالمبايعة
الصحيحة الشرعية عام ١٠٢٤ من
هجرة سيدنا رسول الله صلى الله عليه
وآله الطاهرين والحمد لله تعالى وحده
حق حرره

[illegible]
... جامع الشرائط
حرر ذلك
في شهر صفر
١٢٥٨

[illegible]

[illegible]
على انتقال هذا الكتاب ...
[illegible]

پیشگفتار

میرداماد از فیلسوفانی است که نه‌تنها به‌جهان دانش شناسانده نشده‌است ، بلکه مردم این مرز و بوم نیز از اندیشه‌های فلسفی او آگاهی درستی ندارند . مهمترین اثر فلسفی این حکیم بزرگ کتاب قبسات اواست که فقط چاپ سنگی آن تاکنون دردسترس بوده وآن هم مانند کتابهای دیگری که به آن سبک چاپ شده فاقد مقدّمه در شرح احوال وآثار وافکار مؤلّف وتعلیقات و توضیحات وفهرست‌های موردلزوم است . نگارنده درطیّ مدت سه سال ۱۳۴۴ـ۱۳۴۷ هجری شمسی که به‌تدریس فلسفه وکلام اسلامی در مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل درمونترال کانادا اشتغال داشت بدین نتیجه رسید که نخست باید متون فلسفی وکلامی دانشمندان ایرانی بصورت انتقادی تصحیح شود و سپس به‌اهل دانش عرضه و معرفی گردد و به همین مناسبت او توفیق یافت که باهمکاری دوستان ایرانی و غیرایرانی آثار متعدّدی از دانشمندان این آب و خاك را با تصحیح انتقادی نشر و مورد بررسی و تحلیل قرار دهد و به دنیای علم و دانش معرّفی نماید .

خوشبختانه کتاب قبسات که از مدتها پیش نام آن در «سلسلهٔ دانش ایرانی» آمده و اهل علم مشتاقانه در انتظار نشر آن بودند اینک به‌آن صورت که یاد شد در دسترس جویندگان دانش فلسفه قرار می‌گیرد . در این مجلّد متن کتاب که براساس سه نسخهٔ خطی ونسخهٔ چاپ سنگی تصحیح شده برخوانندگان عرضه می‌شود ومطالبی که به‌پیوست متن در این جلد آورده شده عبارت است از :

۱ـ مقدمه‌ای که بوسیلهٔ نگارنده تحریر یافته و قبس اول از کتاب که مؤلف در آن حریم نزاع را معیّن و هدف بحث خودرا مشخّص می‌سازد بطور اجمال شرح داده

شده و نسخه‌هائی که مورد استفاده بوده معرّفی گردیده است .

۲- مقدمه‌ای که بوسیلهٔ سید علی موسوی بهبهانی نوشته شده و در آن قبسهای ده‌گانه کتاب بطور اجمال معرّفی شده و نیز مسأله حدوث دهری به اختصار بررسی گردیده است .

۳- پنج شرح حال از میرداماد که در کتابهای عالم‌آرای عبّاسی و خلاصة‌الأشعار تقی‌الدین کاشی ومحبوب‌القلوب اشکوری وسلافة‌العصر سید علی‌خان مدنی وریحانة‌الادب میرزا محمد علی مدرّس تبریزی آمده است .

٤- مقدمه‌ای به زبان انگلیسی بوسیلهٔ توشی هیکو ایزوتسو دربارهٔ اصالت اندیشه میرداماد واهمیّت فلسفه‌او نوشته شده است .

۵- فهرست نامهای اشخاص وفرقه‌ها وگروه‌ها وکتابها که بوسیلهٔ جمیلهٔ جوهری دانشجوی فوق لیسانس فلسفه دانشگاه مک‌گیل استخراج و تنظیم گردیده است .

چون حجم کتاب ازاندازه متعارف افزون‌می‌گردید شرح احوال وبررسی‌افکار و معرّفی آثاراو وتعلیقات وتوضیحاتی که ازشروح متعدّد قبسات گرفته شده واختلاف نسخ مورد استفاده و فهرست تفصیلی کتاب به‌مجلّدی دیگر موکول گردید .

در پایان برخود لازم می‌داند که ازنامبردگان وهمچنین از عبدالله نورانی که اورا در تصحیح نمونه‌های چاپی کتاب یاری و مساعدت کرده است سپاسگزاری نماید .

تهران - دی‌ماه ۲۵۳۵ (= ۱۳۵۵ هجری شمسی)

مهدی محقّق

مقدّمهٔ قبسات

از

مهدی محقق

میر برهان‌الدین محمدباقر داماد متخلّص به «اشراق»[1] وملقّب به «معلّم ثالث»[2] و «سیّد الأفاضل»[3] از فیلسوفان بنام دورهٔ صفویّه است. او فرزند امیر شمس‌الدین محمد استرابادی مشهور به «داماد» است وعلّت این اشتهار آن‌است که او بادختر علی

۱- مجموعهٔ اشعار میرداماد بوسیلهٔ سیداحمد علوی گردآوری شده وسیداحمد مقدمه‌ای برآن‌دیوان دارد که نشان‌می‌دهد که او به‌فرمان‌شاه وقت اشعار میرداماد را جمع‌آوری کرده است. متأسفانه در دیوان چاپی این مقدمه موجود نیست ولی در نسخهٔ آستان قدس رضوی شمارهٔ ۳۴۷ شمارهٔ عمومی ۴۷۷۱ آن مقدمه آمده است.

عکس این نسخه را آقای سید جمال‌الدین میردامادی دراختیار نگارنده گذاشته‌اند.

۲- معلم‌اول ارسطو و معلم‌ثانی فارابی است. میرداماد ازارسطو به‌عنوان‌های‌المعلم، المعلم الاول، معلم الصناعة، معلم المشائین و مفیدهم واز فارابی به‌عنوان‌های الشریک التعلیمی، الشریک فی‌التعلیم، الشریک المعلم یادکرده است. رجوع شود به‌فهرست‌های همین کتاب.

۳- حاجی‌ملاهادی سبزواری هنگام‌نقل انواع حدوث اشاره به‌حدوث دهری میرداماد می‌کند و می‌گوید:

دهری ابدا سید الافاضل	کذاك سبق عدم‌المقابل
بسابقیة له فکیة	لکن فی السلسلة الطولیة

رجوع شود به‌شرح غررالفرائد معروف‌به شرح منظومهٔ حکمت، چاپ مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبهٔ تهران (تهران ۱۳۴۸)، ص ۱۱۲.

ابن‌عبدالعالی معروف‌به محقّق کرکی[1] تزویج کرده‌بود بنابراین میرداماد دخترزاده یانواده دختری آن دانشمند بزرگ است .

میرداماد سالها درمشهد مقدّس رضوی به تحصیل‌علوم عقلی‌ونقلی اشتغال داشت و به‌تحقیق درآثار فلسفی‌گذشتگان خاصّه شفا و اشارات ابن‌سینا پرداخت وسپس مدتی درقزوین و چندگاهی درکاشان و سرانجام دراصفهان رحل‌اقامت افکند وعمر بابرکت خودرا به‌تدریس و تألیف‌گذرانید ودرسال ۱۰۴۱ هجری در نجف اشرف رخت ازاین جهان بربست ودرهمانجا به‌خاك سپرده شد .

برای آگاهی اجمالی از شرح حال و افکار او خوانندگان می‌توانند به‌آنچه‌که از برخی‌کتب تواریخ و تذکره و تراجم النقاط و درآغاز این مجلّد آورده شده مراجعه کنند[2] ونیز مقالهٔ استاد محترم دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی تحت عنوان «میرداماد ، فلسفه وشرح حال ونقدآثار او» که در مجلهٔ مقالات و بررسیها نشریهٔ دانشکده الهیات و معارف اسلامی (دفتر سوم و چهارم پائیز و زمستان ۱۳۴۹)[3] انتشار یافته دراین‌باره پژوهندگان را یاری می‌کنند .

از مهمترین‌آثار میرداماد کتاب‌قبسات اوست‌که نام‌کامل‌آن در برخی ازمنابع «قبسات حق‌الیقین فی حدوث العالم» [4] آمده است وچنانکه از این عنوان آشکار است مسأله خلق‌جهان وچگونگی صدور عالم از باری‌تعالیٰ دراین‌کتاب مطرح گردیده‌است.

۱- محقق کرکی معروف به محقق ثانی درسال ۹۴۰ وفات یافته برای شرح حال و آثار او رجوع‌شود به ریحانة‌الادب فی تراجم احوال المعروفین بالکنیة اواللقب ، محمدعلی مدرس خیابانی چاپ تهران ۱۳۶۹ ه. ق ، ج ۳ ص ۴۸۹ .

۲- مقصود عالم‌آرای‌عباسی وخلاصة‌الاشعار تقی‌الدین کاشی ومحبوب‌القلوب‌اشکوری و سلافة‌العصر سید علی‌خان مدنی و ریحانة‌الادب مدرس تبریزی است .

۳- ایشان کتابی تحت همین عنوان نوشته‌اند که بوسیلهٔ انجمن آثار ملی در دست طبع است .

۴- این عنوان درکتاب عالم‌آرای عباسی آمده است .

میر داماد در ربیع‌الأول سال ۱۰۳۴ روز میلاد پیغمبر اکرم آغاز به تحریر این کتاب کرده و در ششم شعبان همان سال آن‌را بپایان رسانیده و خود مادّه تاریخ زیر را برای کتاب خود ساخته است «بداکتابی القبسات = ۱۰۳۴» [۱].

میر داماد کتاب قبسات را بر ده باب تنظیم کرده و هر بابی را بعنوان «قبس» خوانده [۲] و هر قبسی مشتمل بر فصول کوچکی است که از آن‌ها تعبیر به «ومضة» یا «ومیض» کرده است. کلمهٔ «قبس» به‌معنی «اخگر» یا «پارهٔ آتش» [۳] است و از قرآن مجید اقتباس‌شده آنجاکه دربارهٔ موسی چنین آمده‌است: «اذ قال موسیٰ لاهله انّی آنستُ ناراً سآتیکم منها بخبر او آتیکم بشهاب قبس لعلّکم تصطلون» [۴]. و حافظ نیز در این بیت خود به‌همین آیه اشاره کرده است:

زآتش وادی ایمن نه منم خرّم و بس

موسی اینجا به امید قبسی می‌آید [۵]

«ومضه» و «ومیض» از ریشهٔ ومض است که به‌معنی درخشیدن برق آمده. از اینکه میر داماد ابواب و فصول کتاب خود را بنامهائی خوانده که ارتباط با نور و

۱- میرداماد دوماده تاریخ دیگر نیز که عبارت‌باشد از «علی لمح ومض» و «کوکب الحق و امض» در طی ابیاتی آورده. رجوع شود به‌صفحهٔ ۴۸۴ همین کتاب. کلمهٔ «ومض» و «وامض» نشانهٔ نام فصول کتاب نیز هست.

۲- در دیوان خود (نسخهٔ خطی ورق ۲۲) گوید:

درکتاب ده‌قبس بین صبح و شام عالم انوار عقلی و السلام

۳- ترجمان‌القرآن میرسید شریف جرجانی به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۳۲ ه. ش. و لسان‌التنزیل باهتمام نگارنده، تهران ۱۳۴۴ ه. ش.

۴- سورة‌النمل ۷/۲۷ ونیز «وهل اتیک حدیث موسی اذ رای ناراً فقال لاهله امکثوا انی آنست ناراً لعلی آتیکم منها بقبس او اجد علی النار هدی» سورة طه ۹/۲۰ و ۱۰.

۵- دیوان حافظ، چاپ یحیی قریب تهران ۱۳۵۴، ص ۱۷۹ و نیز بیت زیر در ص ۴۱۵:

لمع البرق من الطور وآنست به فلعلی لک آت بشهاب قبس

آتش و درخشش دارد استنباط می‌شود که او توجّه خاصی به شیخ الاشراق شهاب الدین سهروردی داشته [1] خاصه که نام کتابهائی دیگر از میر داماد با مفهوم نور و درخشش ارتباط دارد همچون کتاب جذوات، افق المبین، ایماضات و تشریقات و مشرق الانوار [2] و تخلّص او در دیوان نیز «اشراق» است [3]. کتاب قبسات را نیز با دعای نور بپایان می‌رساند: «اللّهم اهدنی بنورك لنورك، و جلّلنی من نورك بنورك. یا نور السّموات والارض، یا نور النّور، یا جاعل الظلمات والنور، یا نوراً فوق کل نور، و یا نوراً یعبده کلّ نور، ویا نوراً یخضع لسلطان نوره کل نور، و یا نورا یذل لعزّ شعاعه کل نور» [4].

۱- قطب الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی ص ۹ گوید:

«فی تحریر الحکمة الاشراق ای الحکمة المؤسسة علی الاشراق الذی هو الکشف او حکمة المشارقة الذین هم اهل فارس وهو ایضاً یرجع الی الاول لان حکمتهم کشفیة ذوقیة فنسب الی الاشراق الذی هو ظهور الانوار العقلیة ولمعانها وفیضانها بالاشراقات علی الانفس عند تجردها» ونیز در ص ۱۵۷ گوید:

«و یری الذوات الملکوتیة و الانوار التی شاهدها هرمس وافلاطون والاضواء المینویة ینابیع الخره و الرأی التی اخبر عنها زرادشت و وقع خلسة الملك الصدیق کیخسرو المبارك الیها فشاهدها و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا»

۲- این کتاب قسمتی از دیوان اوست یعنی مثنوی که در جواب مخزن الاسرار نظامی سروده و با این ابیات آغاز می‌شود:

بسم الله الرحمن الرحیم		فاتحهٔ مصحف امید و بیم
نامه که آراسته چون جان بود		حمد خدا زینت عنوان بود
نسخه که دست خرد آرایدش		فاتحه از نام خدا بایدش

(ورق ۶۰ نسخهٔ خطی)

۳- در دیوان خود (نسخهٔ خطی ورق ۳۰) این رباعی را که حاوی تخلص اوست آورده:

اشراق دل از غم بتان شاد مکن		بتخانه به سنگ کعبه آباد مکن
این دیر بلا را سرآبادی نیست		گو بر سر سیل خانهٔ بنیاد مکن

۴- قبسات، ص ۴۸۳.

میرداماد در قبس‌های ده‌گانه کتاب مسائل زیر را مطرح ساخته است :

قبس اول : در ذکر انواع حدوث و تقسیم وجود برحسب آن وتأسیس اساس حکومت و تحدید حریم نزاع ، صفحه ۳۶ - ۳ .

قبس دوم : در ذکر اقسام سه‌گانه تقدّم ذاتی و استوار ساختن برهان از طریق تقدم بالذات ، صفحهٔ ۸۰ - ۳۷ .

قبس سوم : در ذکر دو نوع تأخّر انفکاکی و استوار ساختن برهان از طریق تقدّم سرمدی ، صفحهٔ ۱۲۰ - ۸۱ .

قبس چهارم : استشهاد ازکتاب خداوندکریم حکیم و از سنّت شریف وکریم رسول او و احادیث اوصیای والا و پاك - درود وسلام خداوند برارواح واجساد همهٔ آنان باد - ، صفحهٔ ۱۴۲ - ۱۲۱ .

قبس پنجم : در نحوهٔ وجود طبایع مرسله و طریق برهان ازنحو وجود طبیعت ، صفحهٔ ۱۸۲ - ۱۴۳ .

قبس ششم : در اتصال زمان و حرکت و استوار ساختن برهان بحسب اتّصال کمیّت زمان بر نظام طبیعی از دوطریق ، سپس اثبات تناهی متصل ممتد در مقداریت ، و ابطال نهایت عددی درحوادث متعاقب زمانی ، صفحهٔ ۲۳۸ - ۱۸۳ .

قبس هفتم : در تعقّب احتجاجات اقتضایی ، و مراوغات جدلی ، و انتقادات قیاسات و شکوك مغالطی و مشاغبی بر دوطرف از دو فرقه ، صفحهٔ ۲۷۸ - ۲۳۹ .

قبس هشتم : در تحقیق قدرت و اراده خداوند سبحانه - جل سلطانه - پس از ایفای آنچه‌که برعهده عقل بازمانده ازگفتار حق در حل پاره‌ای از شبهه‌های مشکل و شکوك دشوار که مزعج اوهام‌اند ، صفحهٔ ۳۴۴ - ۲۷۹ .

قبس نهم : در اثبات جواهر عقلی و مراتب ترتیب نظام وجود در دو سلسلهٔ بدوی و عودی آن ، صفحهٔ ۴۰۶ - ۳۴۵ .

قبس دهم : در قول حق در راز قضاوقدر وچگونگی دخول شر درقضای الهی

و حق صریح در دعا و اجابت و برگشت امر بسوی خدای سبحانه در آغاز و انجام ، صفحهٔ ٤٨٤ - ٤٠٧ .

او در آغاز کتاب با فروتنی خاص از خود به‌عنوان «أحوجُ المَخلوقِینَ و أفقرُ المَربوبِینَ إلی‌اللهِ الحَمیدِ الغَنِیّ» یاد می کند و خود را با نام « محمّد بن محمّد یُدعی باقر داماد الحسینی » می‌خواند و سپس می گوید که یکی از یاران که یارای رد او نبود با الحاح و التماس از من خواست که کتابی مُفرد بسازم و در آن با ادلّه و براهین اثبات نمایم که خداوند ابداع و تکوین متفرّد به‌قِدَم و سابق به‌دوام ومتوتّر به‌ازلیّت ومستأثر به سرمدیّت است ، وعالم باهمه ارکان واجزاء و اخلاط و اعضایش از عقول و نفوس گرفته تا هیولیات و صُور و اجسام واعراض همه مسبوق به عدم و طارف به حدوث و مرهون به‌هلاك و ممنوّ به‌بطلان‌است . ونیز بدشواری این مسأله اشاره می کند ومی گوید که حل این مسأله برای حکمای کرام وعقلای عظام دشوار بوده است بطوری، که شیخ و رئیس فیلسوفان اسلام یعنی ابن‌سینا درکتاب جدل از منطق شفاگفته است که هردو جانب این مسأله جدلی و غیر برهانی‌است ، زیرا در هیچ‌یک‌از دوطرف آن‌ادلّه برهانی وجودندارد و بدین‌جهت مسأله‌اینکه جهان‌ازلی‌است یاحادث ازمسائل جدلیّة‌الطرفین[1] بشمار می آید .

او با استناد به‌گفتهٔ ابن‌سینا انواع حدوث را معیّن و حریم نزاع و اختلاف را درمسأله حدوث عالم مشخّص می‌سازد و دراین‌باب چنین می‌آورد : آنچه راکه حکما آنرا «ابداع» خوانند عبارتست از وجود بخشیدن به چیزی بعد از عدم[2] مطلق، زیرا

١- « .... و بالجمله مایقع فیه شک وهو موضع شک، اما لیقاوم‌الحجج فیه ویکافیها و اما لفقدان الحجج فی الطرفین جمیعاً ، او بعدها عن الامر المشهور مثل حال‌العالم أهو ازلی ام‌لیس. کتاب‌الشفا از ابن‌سینا، المنطق ، الجدل ، بتحقیق دکتر احمد فؤاد الاهوانی و مقدمه دکتر ابراهیم مذکور ، قاهره ١٣٨٥ ه. ١٩٦٥ م. ص ٧٦ .

٢- میرسید شریف جرجانی در تعریف‌ابداع گوید : ایجادالشیء من‌لاشیء. التعریفات ذیل «الابداع».

معلوم به‌اعتبار ذات خود اقتضای عدم دارد و به اعتبار غیر خود یعنی علّت اقتضای وجود را می‌نماید و آنچه که به‌اعتبار ذات است مقدّم‌است بر آنچه که به‌اعتبار غیر است به‌تقدّم ذاتی [1] نه به‌تقدّم زمانی .

بنابراین تأخّر معلول از علّت به‌نحو تأخّر ذاتی است نه تأخّر زمانی . پس اگر حدوث اطلاق شود بر هر چیزی که وجود گرفته پس از اینکه معدوم بوده هر معلولی محدث است ولی اگر شرط محدث‌بودن این باشد که پیش‌از آن وقت و زمانی بوده‌باشد هرمعلولی محدث نیست بلکه آن معلول محدث‌است که مسبوق به‌زمان وحرکت وتغیّر باشد . وآن محدثی که مسبوق به‌زمان نباشد از دو حال بیرون نیست یا آنکه وجودش بعداز عدم مطلق است ویا بعد از عدم غیر مطلق ، آنکه بعد از عدم مطلق باشد به‌نحو بعدیّت ذاتی (= تأخّر ذاتی) حدوث ذاتی و افاضه دائمی براین نوع محدث « ابداع » نامیده می‌شود واین‌نوع محدث ازجهت‌استناد به‌افاضه فاعل فعلیّت‌وهستی نفس‌الامری ولی به‌اعتبار نفس جوهر ماهیّت بطلان و نیستی دارد ، وامّا محدثی که وجودش بعداز عدم غیر مطلق است یعنی عدم مقابل خاص در ماده نه به نحو بعدیّت ذاتی بلکه به نحو تأخّر انسلاخی انفکاکی غیر زمانی و غیرسیّال و نامتقدّر و نامتکمّم حدوث آن ازنوع حدوث دهری است وافاضه وجود بعد از عدم صریح نامتقدّر نزد حکماء «احداث» و «صنع» خوانده می‌شود و این عدم صریح با وجود بالفعل در ماده‌ای بحسب نفس‌الامر جمع نمی‌شود درحالی که درنوع‌اول یعنی‌عدم‌مطلق باوجود درنفس‌الامر منافاتی نداشت زیرا عدم مستند به‌جوهر ماهیّت و وجود مستند به افاضهٔ فاعل بود و اما حدوثی که مستلزم زمان است یک‌نوع بیش نیست وآن عبارتست ازاینکه وجود چیزی درزمان

۱- العالم ممکن‌لذاته والممکن لذاته یستحق‌لذاته ان لایستحق الوجود، وصیرورته مستحقا للوجود انما یکون من غیره وما بالذات قبل ما بالغیر ، فاذاً عدمه قبل وجوده قبلیة بالذات. کتاب‌الاربعین از فخرالدین رازی ، فی اصول الدین ، حیدرآباد ۱۲۵۳ ه. ق. ص ۸ .

مسبوق به‌عدم زمانی او در زمان قبل باشد و این نوع را حکما «تکوین» خوانند . بنابراین برای حصول در نفس‌الامر سه وعاء تصوّر پذیر است :

۱) وعاء وجود متقدّر سیّال که زمان است و متغیّرات کیانیّه به‌اعتبار تغیّرشان در این وعاء هستند .

۲) وعاء وجود صریحِ مسبوق به عدم صریح که دهر است و ثابتات به‌اعتبار ثبوتشان در این وعاء هستند .

۳) وعاء بحت وجود ثابت حق یعنی وجودی که سرمداست ومتقدّس ازعروض تغیّر و متعالی از سبق عدم علی‌الاطلاق است .

چنانکه دهر بلندتر و وسیع‌تر از زمان است سرمد برتر و پاکیزه‌تر و بزرگتر از دهراست و نیز می‌توان گفت که نسبت ثابت به‌ثابت سرمد و نسبت ثابت به متغیر دهر ونسبت متغیر به متغیر زمان‌است وزمان معلول‌دهر ودهرمعلول سرمداست . معقولات در تحت زمان قرار نمی‌گیرند بلکه عقل‌ومعقول هردو درحیّز دهر قراردارند[1] وبه‌همین مناسبت نفس وقتی از حیّز زمان به حیّز دهر انتقال می‌یابد رجوع به عالم عقلی می‌کند وهمهٔ چیزها را به‌عیان مشاهده می‌نماید . همچنانکه حدوث سه‌قسم‌است . ذاتی‌ودهری و زمانی‌قدم نیز به سه قسم تقسیم می‌شود :

۱) قدم ذاتی که عبارتست از اینکه فعلیّت و وجود مسبوق به لیسیّت و عدم نباشد .

۲) قدم دهری که ازآن تعبیر به « ازلیت سرمدیّه » می‌شود و آن عبارتست از اینکه وجود حاصل بالفعل مسبوق به‌عدم صریح در متن دهر نیست بلکه ازلی‌الحصول درحاق واقع است .

۱ـ المبدء الاول فوق الدهر و فوق الزمان وهو علتهما و العقل و النفس مع الدهر و فعلهما فی‌الدهر. عبداللطیف یوسف البغدادی ، فی مابعدالطبیعه ، منقول در ص ۲۰۵ الافلاطونیة المحدثة عند العرب باهتمام عبدالرحمن بدوی ، قاهره ۱۹۵۵ .

۳) قدم زمانی و آن عبارت از اینست که شیء زمانی متخصّص الوجود به زمانی نبوده و حصول آن در امتداد همهٔ زمان مستمر باشد و برای زمان وجودش آغاز زمانی نباشد.

اقسام حدوث که یادگردید هرچند برحسب اختلاف معانی مفهوماً متباین هستند ولی برحسب اجتماع در موضوعی واحد با هم در یک موضوع تحقّق می‌یابند چنانکه هرحادث زمانی دربردارندهٔ هر سه نوع حدوث است به‌این معنی که حادث ذاتی‌است از جهت آنکه وجود بالفعل آن بعداز عدم مطلق است در مرتبهٔ نفس‌الذات و حادث دهری هم‌هست از جهت آنکه حصول و وجود بالفعل آن مسبوق به‌عدم صریح در دهر است و حادث زمانی‌است ازجهت آنکه حصول وجود بالفعل آن اختصاص به‌زمانی داردکه پس‌از زمان عدم مستمر در امتداد زمان است. نحوهٔ تأخّر و بعدیّت دراولی ذاتی و در دومی دهری ودر سومی زمانی‌است. حدوث ذاتی همانست که در قرآن با عبارت «کُلُّ شیءٍ هالکٌ الّا وَجهَهُ» تعبیر شده و در برابر آن قدم ذاتی است که ملزوم قدم سرمدی است و ازآن تعبیر به «ازلیت صریح سرمدی» می‌شود و در تحقّق متقدّس از قدم زمانی است و قدیم ذاتی واجب بالذات است که متعالی از عالم زمان و دهر است بنا بر این قدیم ذاتی موصوف به قدیم زمانی‌که متعلق به زمان و مکان است نمی‌گردد.

هر یک از حدوث ذاتی و دهری یک نوع بیش نیست ولی حدوث زمانی را انواعی است:

۱) تدریجی که عبارتست ازحصول یک چیز مانند حرکت قطعیّه در امتداد زمان معیّنی برحسب انطباق برآن زمان و تقسیم شدنش برحسب تقسیم آن زمان.

۲) دفعی و آن عبارتست از حصول یک چیز نه در امتداد زمان بلکه در آنِ غیرمنقسم ازآنانی‌که درحدود و اطراف هستند.

۳) زمانی و آن عبارتست‌از حصول یک چیز در زمان معیّنی محدود میان ابتداء

وانها نه بروجه انطباق بر آن و انقسام برحسب انقسام آن مانند حرکت توسطیّه .

بنابراین حادث زمانی از زمانی دیگر تخلّف متکمّم سیّال وتأخّر زمانی متقدّر دارد اماآنکه متعالی اززمان ومکان‌است محیط به‌جمیع زمانها ومکانها و سرمدی‌الوجوب والوجود و متقدّم بالوجود برهمهٔ حادثها است . اوکه خود بوجودآورنده زمان و محل زمان و حامل زمان و سایر علل آن و پدیدآرنده جواهر قدسیّه و انوار حسیّه وانوار عقلیّه است مشمول زمان قرار نمی‌گیرد [1] بنابراین تخلّف و تأخّر حدوث عالم از ذات باری‌تعالی در متن اعیان برحسب حدوث دهری است .

میرداماد در تمهید مطالب فوق بیش از همه توجّه به ابن‌سینا و آثار او همچون الهیات شفا و اشارات و نجات و تعلیقات[2] و عیون‌الحکمه داشته و پس‌ازاو به‌نصیرالدین طوسی و شرح اشارات و أجوبةالاسؤله القونویه و شرح رساله مسألةالعلم و نقدالمحصّل ارجاع می‌دهد ودرضمن اشاره به‌اقوال شیخ اشراق در مطارحات و تلویحات وصاحب محاکمات و ابوالبرکات‌بغدادی درالمعتبر و بهمنیار درالتحصیل و امام‌فخررازی درشرح عیون الحکمه می کند و به‌کتاب اثولوجیاکه آنرا به ارسطو نسبت می‌دهد [3] نیز استناد می‌جوید و سپس برای تفصیل بیشتر خواننده را به‌کتابهای خود مانند صراط المستقیم و افق‌المبین و ایماضات و تشریقات و معلّقات بر الهیات شفا ارجاع می‌دهد .

او به‌نقل ونقد آراء فیلسوفان یونانی درمورد حدوث عالم نیز می‌پردازد واز همهٔ

۱- العلة الاولی المطلقة هی فوق الزمان و فوق‌الدهر و هی علة الدهر. عبداللطیف یوسف البغدادی ، مآخذ پیشین ص ۲۴۸.

۲- تعلیقات یادداشتهائی است‌که بهمنیار بن مرزبان شاگرد ابن‌سینا ازطرف استاد خود برداشته‌است. تعلیقات ابن‌سینا باهتمام عبدالرحمن بدوی درسال ۱۹۷۳ درقاهره چاپ شده است.

۳- کتاب تساعات *ENNEADES* اثر پلوتن Plotinus باتغییروتوسعی درمتن بصورت کتابی درآمده که بنام «اثولوجیاارسطاطالیس» خوانده شده. رجوع شودبه‌مقدمهٔ عبدالرحمن بدوی بر افلوطین عندالعرب ، قاهره ۱۹۵۵ ، ص ۲.

آنان بیشتر توجّه به‌افلاطون و ارسطو دارد وکوشش می‌کند همچون فارابی میان آراء این‌دوفیلسوف تلفیق دهد ودراین مورد سخن‌را چنین آغازمی‌کند : اما حکمت‌افلاطون الهی و شش فیلسوف سابق براوکه حکیمان هفتگانهٔ اصلی بشمار می‌آیند وکسانی‌که دنبالهٔ آراء آنان راگرفتند معتقدندکه انسان‌کبیرکه عالم اکبر است با جمیع اجزائش از ابداعیات وکیانیات یعنی همه‌آنچه‌که درعالم‌خلق‌وامراست ازهیولانیّات وقدسیّات حادث و غیر سرمدی‌اند وخداوند باری‌تعالی مبدع و صانع آنهاست .

معلم مشائیان یونانی ارسطوگروهی از شریکان و یاران او مانند شیخ یونانی (= پلوتن Plotinus) وابرقس (Proclus) وثامسطیوس (Themistius) واسکندر افرودیسی (Alexandes of Aphrodisias) و فرفوریوس (Porphyry) و هم‌سلکان آنان معتقدندکه پاره‌ای از عالم اکبر مانند اشخاص مبدعات و طبایع انواع و اجناس مطلقاً قدیم‌الوجود و سرمدی‌الدوام هستند و خداوند باری تعالی صانع آنهاست ولی شخصیّات مکوّنات هیولانی‌که ذات و وجودشان مرهون امکان استعدادی است حادث‌اند و خداوند باری فعال صانع آنهاست . او سپس می‌گوید هرصاحب بصیرتی دراین شک ندارد‌که حریم نزاع حدوث‌ذاتی نیست زیرا حدوث ذاتی بادلیل و برهان برای همهٔ ممکنات ثابت‌شده وهمهٔ حکیمان برآن اتّفاق دارند و نمی‌توان نفی آن را به‌حکیمی همچون ارسطو واقران اوکه همه از خردمندان هستند نسبت داد ، و حدوث زمانی‌هم نمی‌تواند محل نزاع باشد زیرا زمان جزئی از عالم است‌که حدوث آن مورد بحث است و چگونه می‌توان حدوث زمانی را برای جهان بزرگ به‌فیلسوفانی همچون افلاطون نسبت داد . پس آنچه‌که از مذهب ارسطو مورد پذیرش عقل است اینست‌که خداوند بزرگ مقدّم بر بعض اجزاء عالم اکبر یعنی مبدعات‌است به‌نحو تقدّم‌ذاتی برحسب مرتبهٔ عقلی فقط نه‌تقدّم انفکاکی درو‌جود بحسب حاق واقع . بنابراین عالم از او متخلّف است در مرتبهٔ عقلی بحسب حدوث ذاتی‌آن نه درمتن اعیان خارجی از لحاظ ذهن واو مقدم است بر بعض اجزاء دیگر از عالم اکبر یعنی مکوّنات به‌نحو تقدّم ذاتی در مرتبهٔ عقلیه به‌جهت حدوث ذاتی

و تقدّم انفکاکی هردو درمتن واقع و حاق اعیان به‌جهت حدوث دهری از لحاظ اینکه عدم صریح مقدّم بر وجود آنها در دهر است .

حال که روشن گشت که محل نزاع حدوث ذاتی وحدوث‌زمانی، نیست نتیجه گرفته می‌شود که حدوث دهری حریم تنازع است وماگوئیم که هر حادث ذاتی حادث دهری نیزهست وحدوث ذاتی ودهری هرچند مختلف درمفهوم هستند ولی درتحقّق متلازم‌اند ولی حدوث زمانی اختصاص به‌متعلّقات امکان‌استعدادی یعنی هیولانیات دارد وفیض خداوند فعّال دردهریات «ابداع‌وصنع» ودرحوادث زمانی «احداث و تکوین» است.

میر داماد ازکتاب الجمع بین‌الرایین[1] فارابی نقل می کند که درآن کتاب ازموارد اختلاف آن دو حکیم مسألهٔ قدم و حدوث عالم یاد شده است وسپس از قول فارابی می گوید آنچه که موجب شده که این گمان مستنکر زشت بر ارسطو برده شود که معتقد به‌قدم عالم بوده است گفتهٔ خود اوست درکتاب طوبیقا[2] آنجاکه گفته : «گاهی اتفاق می‌افتد که برای دوطرف مخالف یک قضیّه مقدّماتی آورده شود وبه‌هردوطرف مخالف استدلال صورت گیرد و مثال آن این قضیّه است که‌آیا عالم قدیم هست یاقدیم نیست» و این‌را ارسطو مثال آورده بنابراین نباید اعتقاد او بشمار آید .

درزمان ارسطو در بسیاری‌ازمسائل به‌همین‌روش قیاسهائی برای دوطرف مخالف یک قضیه آورده و برهانهائی اقامه می‌شده است همچنانکه می گفتند در بارهٔ لذت که آیا خیر است یا شر[3] و برای هرطرف آن به‌قیاسهای مشهوری استدلال می‌شد و علت

۱- ابن رشد درکتاب «فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال» کوشیده که اختلاف میان قائلان به‌حدوث و قدم را از میان بردارد و نزاع را لفظی جلوه دهد.

۲- طوبیقا *Topica* (= کتاب الجدل) در قبسات بصورت «طونیقا» ضبط شده است.

۳- ابن‌سینا درکتاب الجدل مثالهای مختلفی می‌آورد بدین عبارت : « ولنسرد امثلة الاصناف الثلاثة فی موضع واحد، فنقول : اما مثال المسألة المنطقیة فقولنا : هل المتضادات یوجد حد بعضها فی بعض ؟ و اما مثال المسألة الخلقیة ، فقولنا : هل اللذة مؤثرة جمیلة

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

دیگر اینکه به‌او این گمان بسته آمد آن عبارتی بود که در کتاب السماء و العالم آورده بود که همه چیزها را آغازی زمانی نیست وازاین‌گمان بردند که او معتقد به‌قدم عالم است.

او سپس از قول شهرستانی در نهایة‌الاقدام فی علم الکلام نقل می‌کند که مذهب همهٔ اهل حق اینست که عالم محدث و مخلوق است وخداوند آنرا احداث و ابداع کرده بعد از آنکه نبوده است: «کانَ اللهُ وَ لَمْ یَکُنْ مَعَهُ شَیءٌ» و بزرگان حکمت و قدمای فلاسفه همچون ثالس وانکساغورس وانکسیمانس[1] ملطیان وفیثاغورس وانباذقلس و سقراط و افلاطون ازاهل آتن و یونان براین مطلب اتّفاق‌دارند وگروهی ازپیشینیان و شاعران و ناسکان نیز بر همین عقیده بوده‌اند و سپس از قول همان شهرستانی در الملل والنحل نقل می‌کند که گفته قول به‌قدم عالم وازلیت حرکات پس‌از ارسطو پیداشد زیرا او بصراحت باگذشتگان مخالفت کرده وگفتار خود را براساس قیاسهائی قرار داده که خود آن‌را حجّت دانسته‌است[2] و شاگردان او همچون اسکندرافرودیسی وثامسطیوس و فرفوریوس نیز برطریقهٔ اوگام نهاده‌اند و برقلس که منتسب به‌افلاطون است دراین

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

ام لا ؟ واما مثال المسألة الطبعیة ، فقولنا : هل العالم ازلی ام محدث ؟ و هل النفس تفسد ام تبقی ؟ الجدل ص ۸۳. نظیر عبارتی است که درکتاب التجربةالطبیة جالینوس از قول صاحب تجارب در برابر قول صاحب قیاس گفته شده مبنی براینکه بر اساس قیاسهای متکافیء نمی‌توان دریافت که آیا عالم محدث است یا غیرمحدث و از این عبارت به غلط استنباط شده که جالینوس عقیده توقف را در موضوع آفرینش عالم برگزیده‌است برای تفصیل بیشتر رجوع شود به کتاب فیلسوف ری تألیف نگارنده فصل شکوك رازی بر جالینوس ، ص ۳۳۹.

۱- ابن‌میمون می‌گوید : « اما انا فلاشك عندی فی ان تلك الاراء التی یذکرها ارسطو فی هذه المعانی اعنی قدم‌العالم و علة اختلاف و حرکات الافلاك و ترتیب العقول کل ذلك لابرهان علیه ولاتوهم ارسطو یوماً قط ان تلك الاقاویل برهان. دلالة‌الحائرین از انتشارات دانشکده الهیات دانشگاه آنکارا ، آنکارا ۱۹۷۴ ، ص ۳۱۹.

۲- Anaximenes درکتاب انکسیمایس ضبط شده است.

مسأله کتابی ساخته و شبهات[1] این مسأله را یادکرده است .

او در این باره اشاره به متکلّمان معتزله و اشاعره می کند و از آنان به عنوان : «المتکلفین لما لایعنیهم المسمّون بالمتکلّمین» یاد می کند و عقیدهٔ آنان را درمورد اینکه میان خداوند باری‌تعالی وآغاز عالم عدم موهوم ازلی سیال ممتد بوده است از تکاذیب و تلاعیب وهم ظلمانی و تصاویر و تخابیل قریحهٔ سوداوی می‌خواند .

و در پایان به‌بررسی گفته‌های ابن‌سینا در شفا و رسالهٔ او درقدم عالم و نجات و مبدأ ومعاد وتعلیقات می‌پردازد ومی‌گوید که‌اوهم معتقدبوده‌است براهینی که برنفی حدوث اقامه شده جدلی است به‌این معنی که مقدّمات آن مشهوریّات غیر برهانیّات و مسلمات غیر محقّقات است .

میرداماد درکتاب قبسات الفاظ و تعبیرات نادر و غریب را بسیار بکار برده و طـلّاب و دانشجویان همیشه از دشواری عبارات میر در آثارش شکایت داشته‌اند شاید به‌همین جهت بوده‌که در زمان حیاتش یکی‌از شاگردان برجستهٔ او یعنی سیداحمد علوی درصدد شرح وایضاح مشکلات قبسات برآمده‌است . سید احمدبن زین‌العابدین علوی عاملی از دانشمندانی است‌که تسلّط فراوانی به آثار شیخ‌الرئیس ابوعلی ابن سینا داشته و حواشی بر شفای شیخ نوشته است‌که قسمتی از آن را دانشمند ارجمند سیّد-جلال‌الدین آشتیانی درجلد دوم از «منتخباتی از آثار حکمای‌الهی ایران ازعصرمیرداماد

۱- برای‌آگاهی از شبهات برقلس رجوع‌شود به الملل‌والنحل شهرستانی ، به‌تصحیح احمد فهمی قاهره ۱۳۶۷ ه. ق. ج ۲ ص ۴۲۹ و نهایة الاقدام فی علم الکلام شهرستانی به‌تصحیح آلفرد گیوم لندن ۱۹۳۴ ، ص ۴۱۵ ونیز به‌کتاب الافلاطونیة المحدثة عندالعرب باهتمام عبدالرحمن بدوی قاهره ۱۹۵۵ ، ص ۳۴ . ظاهراً برقلس معنی ازلی‌بودن را درباره «خدا» و «عالم» یکسان بکار نمی‌برده بلکه دربارهٔ خداوند وعاء ازلیت را «دهر» ودرمورد عالم «زمان» می‌دانسته است. رجوع شود به‌مقالة لابی‌الخیر الحسن بن سوار البغدادی فی ان دلیل یحیی النحوی علی حدث العالم اولی بالقبول من دلیل المتکلمین اصلا. مآخذ پیشین ص ۲۴۷.

و میر فندرسکی تا زمان حاضر» (انستیتو ایران و فرانسه، پژوهشهای علمی در ایران، تهران ۱۳۵٤ هـ. ش ۱۹۷۵م) با تعلیقات سودمندی منتشر ساخته‌اند. از آثار فارسی سیداحمد علوی کتاب لطائف غیبیّهٔ اوست که بوسیلهٔ سید جمال‌الدین میردامادی چاپ شده و ایشان که خود از خانوادهٔ میرداماد هستند شرح حال تفصیلی با اشاره به نام دانشمندانی که از آن خاندان بوده‌اند در آغاز کتاب آورده‌اند.

نسخه‌ای از حاشیهٔ علوی بر قبسات در کتابخانهٔ مجلس شورای ملّی بشماره ۳۰۸۹۳۵/٤۵۸۸ موجود است. مؤلّف در مقدمهٔ کتاب چنین می‌گوید:

«اما بعد فیقول اقل المفتاقین و اجوح المربوبین الی رحمة ربّه‌العزیز احمد بن زین‌ـ العابدین العلوی: ان شاهق المعرفة اشمخ من ان یطیر الیه کلّ طائر، و سرادق البصیرة احجب من ان یحوم حوله کل سائر، سیّما ما فی شاهق کتاب القبسات العلی، وهو کشجرة طیّبة اصلها ثابت و فرعها فی‌السّماء من تلویحات قدّوسیة الی مطالب رموز الحکمة العالیة و اشارات ملکوتیة الی مآرب کنوز الفلسفة المتعالیة، یکاد زیتها یضیء ولولم تمسسه نار، نور علی نور یهدی‌الله لنوره من یشاء.

ثمّ انی لما اقتبست انوار افانین العلوم بقضّها و قضیضها، و امّهات قوانین اقمار الفنون بأسرها، اصولها و فروعها، من اضواء کوکب درّیّ توقد من شجرة مبارکة، هوالحکیم العظیم و آیةالله الکریم، باقر علوم الاولین والآخرین ـ اعلی‌الله درجته فی اعلی العلیّین و حشره مع اجداده المعصومین الاطیبین ـ و آنستُ ناراً من **قبسات** صحبته الملکیّة فی دهر طویل، و اصطلیتُ من **جذوات** ملازمته البهیّة فی اوان المدارسة و غیره فی امد بعید و زمان مدید مع غایة اشفاقه القدسیّة التی لاتتناهی علیّ و نهایة الطافه الملکیّة التی لاتعدّ و لا تحصی الیّ. و لما رانی قد اختلستُ معارفه اللاهوتیة و عوارفه الملکوتیّة من **خلسة ملکوته** و **ایماضاته** و **تقویم ایمانه** و **تقدیساته** و **نبراس ضیائه** و **صراطه‌المستقیم** و **افقه المبین**[1] مع علمه بأنی قد احطت خبراً بما فی غیرها من **الاشارات** و **النجاة**

۱ـ کلماتی که با حروف سیاه آورده شده نام کتابهای میرداماد است و علوی بعنوان صنعت براعت استهلال ازآنها یاد کرده است.

و الشفا [1] من الخبایا علی نمط سدید ، و علم انّی ممّن له قلب او القی السمع و هو شهید ، أمرنی مرّة بعد اخری و کرّة بعد اولی ، بان اتصدّی لشرح هذا الکتاب المستطاب فی اوان حیاته ـ اسکنه‌الله اعلی فرادیس جنانه ـ و کنتُ معتذراً عنه من حیث علائق الزمان و عوائق‌الدّهر الخوّان ، ثمّ رأیت انّ الاوان لایخلو عن طوارق‌الحدثان و بمقتضی حکمه یجب الاتیان فتصدیت له وهو کتاب کریم ، یتحیّر ممّا فیه من اشعّة شموسه و ومضات بروقه ابصار اولی الابصار ، و یهشّ علی اسراره المکونة و ینهش الی ابکاره المخزونة و یدهش الی لآلیه المنثورة عقول ذوی الافکار . ایّها الحکماء القدّیسون المتالّهون لعلیّ آتیکم بشهاب قبس لعلّکم تصطلون .

فیض روح‌القدس ار باز مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

و الحال حال الافتتاح و الانشراح والتوفیق من‌الله فالق الاصباح .

از سر آغاز کتاب آشکار می‌شود که نویسنده تاچه اندازه به‌تعبیرات فلسفی وعرفانی تسلّط داشته ونیز احترام و تعظیم او نسبت به‌مقام والای علمی میرداماد درخور توجّه است . حاشیهٔ سید احمد علوی بر قبسات در نسخه‌ای که ما از آن استفاده کردیم ۱۲۷ ورق دوصفحه‌ای است و این نسبت به‌حاشیهٔ آقاجانی که پس‌ازاین معرفی خواهد شد کوتاه‌تر ومختصرتر است .

از قبسات شرحی در دست است که آن را محمد بن علی‌رضا بن آقاجانی که از شاگردان صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) بوده نوشته و نسخه‌ای از آن به‌خطّ مؤلف دردست‌است که متعلق به‌پروفسور هانری کربن می‌باشد . این شرح را آقای سیدجلال‌ـ الدین آشتیانی در کتابی که پیش‌ازین یاد شد معرفی و فقراتی ازآن را نقل کرده و وعده طبع و نشرآن‌را نیز داده است .

۱ـ هر سه کتاب از شیخ الرئیس ابوعلی سیناست که مورد تفحص و تصفح سید احمد علوی بوده است .

از شرح حال محمد بن علی‌رضا بن آقاجانی اطلاعی در دست نیست فقط شیخ محمود بروجردی که قبسات چاپ سنگی را آماده طبع ساخته در صفحه آخر یاد کرده که پس‌از زیارت امام مدفون به‌خاك طوس (= حضرت رضاعلیه‌السلام) ازراه گرگان بازگشته ودر استراباد به‌یکی از بزرگان اهل فضل وارد شده و نزداو شرحی ازقبسات دیده است که نوشتهٔ یکی‌از شاگردان ملاصدرا بوده است .

این شرح درسال ۱۰۷۱ نوشته شده و ماده تاریخ آن در پایان کتاب چنین‌آمده است :

زین درج بیان که مثقب طبعم سفت
گلهای مراد هوشمندان بشکفت
دل نغمه سرا گشت و سروش غیبی
شرح قبسات سال تاریخش گفت

برای اینکه خوانندگان ازکیفیّت نگارش کتاب آگاهی‌یابند قسمتی که مربوط به‌تقسیم موجود به واجب وممکن و ممتنع است نقل می‌شود :

« ان الموجود اما ان یکون واجبا و هو مایمتنع عدمه لذاته فلیس وجوده متوقفاً علی شیء بل هوالموجود الذی متی فرض غیر موجود لزم منه محال فهو ضروری‌الوجود لکونه بسیط الحقیقة من جمیع الوجوه فذاته واجب الوجود من جمیع الجهات ، کما انّه واجب‌الوجود بالذات ، فلیست فیه جهة امکانیة حتی یکون من جهة واجب الوجود و من جهة ممکن‌الوجود ، ولا جهات امتناعیة والا لزم الترکیب المستدعی للامکان وذلك مستحیل بالبرهان ، فیتبیّن من هذا ان الواجب‌الوجود لایتأخر عن وجوده وجود منتظر بل کل ماهو ممکن له فهو واجب له ، فلاله ارادة منتظرة ، ولاله طبیعة منتظرة ، ولا صفة من الصفات التی لذاته منتظرة ، و ان الواجب الوجود هوالذی ینتزع الوجود من صرف نفس ذاته ، و یحکم علیه بانه موجود ، وهوالمعبّر عند المشائین بالوجود الحقیقی ، و عند الاشراقیّین بالنور الغنی و نورالانوار ، و عند الصوفیّة بغیب‌الغیوب والمرتبة الاحدیة .

او ممکناً وهو جایزالوجود والعدم بحسب نفس‌الذات والحقیقة فوجوده متوقف علی‌شیء و متی فرض غیر موجود او موجوداً لم یلزم منه محال فالممکن الوجود لاضرورة له بوجه ای لا فی وجوده و لا فی عدمه و هوالذی یفتقر العقل فی انتزاع الوجود عنه الی ملاحظة امر آخر وراء نفس ذاته ، ای امرکان مثل انضمام شیء الیه ، او انتسابه الیه ، او غیر ذلک من الامور الخارجة عن نفس ذاته فلا ضرورة فی وجوده ولا فی عدمه ، و یفتقر فی موجودیته و اتصافه بالوجود او صیرورته موجوداً الی مؤثّر یؤثّر فیه ای الی علّته ویکون عدمه من عدم علّته و من الظاهر ان الممتنع خارج عن المقسم وصفاً وفرضاً»[1]

درکتابخانهٔ مجلس شورای ملّی شرحی برقبسات بشمارهٔ ۱۳۶۹۸ وجود دارد که هرچند آغاز آن با آغاز شرح آقاجانی متفاوت است ولی پس‌از مقابله بنظر می‌آید که هردو یکی است .

۱- نقل از منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ، جلددوم ، باهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی و مقدمهٔ هانری کربن ، ص ۲۹۳-۲۹۲ .

تصحیح متن کتاب

در تصحیح متن کتاب از نسخه‌های زیر استفاده شده است :

۱ـ نسخهٔ متعلق به مدرسهٔ عالی سپهسالار تهران بشمارهٔ /۱۲۷۴ ـ این نسخه ده سال پس از تألیف کتاب یعنی درسال ۱۰۴۴ نوشته‌شده وموشّح به‌حواشی و تصحیحات به‌خطّ مؤلّف است ودر پایان‌آن چنین آمده است :

«قد اتّفق الفراغ من کتابة هذا الکتاب المستطاب ، الذی لایأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه ، فضلاً من فیض الحکیم الحمید ، أواخر العشر الثانی من الشّهر التاسع من السنة الرّابعة للعشر الرابع من المائة الحادیة عشر من الهجرة علی یدالمفتقر الی‌الله‌العزیز الغالب ابن شاه منصور الیزدی عبدالمطلب ، یجوز عن سیأتهما بالنّبی و وصیّه علی بن ابی‌طالب ، تم» .

چون این نسخه اصل قرارداده شده با نشانهٔ خاصّی ممتاز نگردیده است .

۲ـ نسخهٔ متعلق به مجلس شورای ملی ، بشماره / ۸۸۳ ، ازکتب خطّی سید محمّد صادق طباطبائی (شمارهٔ ثبت ۳۱۵۸۸/۳۸۳۲) این نسخه در مجموعه‌ایست مشتمل بر :

۱ـ قبسات ، ۲ـ رساله در معنی کلی و جزئی و ترکیب نوع ازجنس و فصل ، ۳ـ رساله درعلم واجب قبل‌الاشیاء ، ٤ـ رسالهٔ خلق‌الاعمال ، ۵ـ رساله در بدامسمّی به‌نبراس الضیاء . درصفحهٔ اول این نسخه چنین آمده‌است :

«قال بعض : و وجد بخطّ مولانا اسمعیل الخاجوئی انّه (ای‌السیّد الداماد) ینسب من قبل امّه الی الشیخ المحقّق الشیخ علی بن عبدالعالی . و قد اشتهر انه لم یأو باللیالی الی فراشه للاستراحة مدة اربعین سنة ، ولم یفت منه رحمه‌الله نوافله مدة تکلیفه . ذهب فی

آخر عمره الشّریف من اصفهان بمرافقة السلطان شاه صفیّ الی زیارة العتبات العالیات فمات هناك و دفن فی النجف الاشرف . و قال صاحب الحدائق : کان متعبّداً فی الغایة ، مکثاراً لتلاوة کتاب الله المجید بحیث ذکر لی بعض الثّقات انـّه کان یقرأ کل لیلة خمسة عشر جزءاً من اجزاء القرآن ، وکان مقرّبا عند السلطان شاه عباس الصفویّ الماضی کثیراً ، و کذلکك بعده عند خلیفته الشّاه صفی».

للسیّد الدّاماد قدّس سرّه فی اول الجذوات:

عَیْنانِ عَیْنانِ لم یکتُبهُما قَلَمٌ
فِی کلِّ عینٍ مِنَ العَینینِ عینان
نُونانِ نُونانِ لم یکتُبهُما رَقَمٌ
فِی کلِّ نونٍ مِنَ النُّونَینِ نونان

قیل : العَینانِ عینُ الابداعِ و عینُ الاختراعِ . و القلمُ قلمُ العقلِ الفعّالِ و فی عینِ الابداعِ عالَمُ العقلِ و عالم النّفسِ . و فی عینِ الاختراعِ عالَمُ الموادِّ و عالم الصُّوَرِ . و النُّونانِ نونُ التکوینِ و نونُ التدوینِ و فی نُون التکوینِ الامکان الذاتیّ والامکان الاستعدادی وفی نون التدوین أحکامُ الدّینِ و قوانین الشّرع المبینِ . کذا فی المقامع . وقد قیل فی وفات هذا السیّد الجلیل الزاهد الفاضل النحریر :

« عروس علم دین را مرده داماد »

توفّی سنة اربعین و الف فی النّجف الاشرف علی مشرفها آلاف السّلام ، قیل توفی سنة احدی و اربعین و الف .

در ضبط نسخه بدل‌ها این نسخه با نشانهٔ «ط» مشخّص گردیده است .

۳ـ نسخهٔ متعلّق به مجلس شورای ملی بشماره ۳۱۱۲/۶۲۶۰۱. در ورق اول این کتاب چنین‌آمده : «خط حکیم شفائی اصفهانی مشهور دراین‌کتاب دیده می‌شود» . «این‌کتاب در عصر مصنّف تحریر شده است همچنین بعضی از حواشی آن» در ورق

دوم کتاب این عبارت آمده : «کتاب القبسات المحشّی بخط المرحوم المیر منصور الرّشتی» مطالب و اشعاری دیگر نیز در سه ورق اول دیده می‌شود .

در پایان این نسخه تاریخ کتابت نیامده و در ضبط نسخه بدل‌ها با نشانهٔ « م » مشخّص شده است .

٤ـ نسخهٔ متعلّق به‌استاد محترم آقای حاج شیخ عبدالله نورانی ، که درسال ١٠٣٥ نوشته شده و بر مؤلّف یعنی میرداماد قرائت گردیده است . در پایان این نسخه چنین آمده است :

« و فرغ عن تنمیقه اوان التشرّف بخدمة مصنّفه ـ ادام‌الله ظلال جلال افاداته السّنیّة العلیّة علی مفارق الطّالبین الی یوم‌الدین ـ و ایام التردّد عند خدمة عتبة جنابه و العکوف علی ملازمة بابه اصغر خدمه درجة و قرباً الیه ، واکبرهم و اوفرهم اخلاصاً له ، و اعظمهم املاً و رجائاً منه ، محمّد بن جلال‌الدین محمّد یشتهر بمؤمن القاشانی عام /١٠٣٥ من شهور ذی‌الحجّة الحرام حامداً مصلّیاً مسلماً علی هاجرها تسلیماً کبیراً کثیراً » .

در صفحهٔ پیش از شروع چنین آمده است :

لحضرة المصنّف ـ ادامَ اللهُ ظلالَ جلالِهِ علیٰ مفارقِ السّالِکینَ الطّالِبینَ الیٰ یوم ِ الدّین ِ ـ :

تسخیر ممالک معانی کردم		پیری ز خرد دام جوانی کردم
تا بوم و بر زمین عقل ازقبسات		رشک طبقات آسمانی کردم

وله ایضاً ـ حفظه‌الله عن المکروهات ـ :

دل مخزن حکمت الهی کردم		در عالم عقل پادشاهی کردم
اندر قبسات بحر تحقیق شدم		کشتی شک‌وشُبهه تباهی کردم

در ضبط نسخه بدل‌ها ازاین نسخه با نشانهٔ «ن» یاد شده است .

٥ـ نسخهٔ چاپ سنگی که تاکنون مورد استفاده بوده‌است ، از مزایای این‌نسخه

یکی آنکه در حاشیهٔ آن کتابهای دیگری از میرداماد آمده است بدین صورت :

۱ـ خلسة الملکوت .

۲ـ الایقاظات .

۳ـ التوفیق بین مذهب المعلم ارسطوطالیس و استاذه افلاطن الالهی فی القول بحدوث العالم .

۴ـ اثولوجیا للمعلّم ارسطو[1] .

دیگر آنکه تعلیقات میرداماد و شمس‌الدین گیلانی و شاگرد او و میرزا ابوالحسن جلوه برقبسات آمده است .

این نسخه به همّت شیخ محمود بروجردی که ساکن طهران بوده است در سال ۱۳۱۵ هجری قمری طبع شده‌است واوخود درصفحهٔ آخرکتاب اشاره‌می کندکه حوادثی برای او رخ داده که کتاب به مباشرت دیگران چاپ شده واشتباهات واغلاطی در آن واردگردیده است : « فاحدثوا فی هامشه و حواشیه بل و فی متنه اغلاطاً من التحریف یلتفت الیها الناظر البصیر و یکشف عنها الناقد الخبیر » .

در ضبط نسخه بدل‌ها از این نسخه بانشانهٔ «چ» یاد شده است .

۱- پیش ازاین یاد شدکه اثولوجیا از افلوطین (= پلوتن) است و آن را اشتباهاً به ارسطو نسبت داده‌اند .

۱

شرح حال میرداماد بنقل اسکندربیك منشی در تاریخ عالم‌آرای عباسی

«میر محمدباقر داماد. حضرت میرخلف صدق مرحوم سیدمحمدداماداسترابادی است. ودخترزادهٔ مجتهد مرحوم مبرور شیخ علی عبدالعالی. پدرش بدین جهت به‌داماد اشتهار داشت. به حدّت فهم و جودت طبع اتّصاف دارد، و در صغر سنّ در مشهد مقدّس معلّی واقع شده، ودرخدمت مدرّسان وافاضل سرکار فیض آثار اکتساب علم نموده، در اندك زمانی ترقّی عظیم کرد. در زمان نوّاب اسکندرشان به اردوی معلّی آمده، به‌صحبت علما و افاضل درگاه معلّی مشرف گشته. مدّتی با امیرفخرالدّین سماك استرابادی و سایر دانشمندان مباحثات نموده، درعلوم معقول‌ومنقول سرآمد روزگار خودگشت. والیوم پرتو اشراقات انوار فضائل وکمالاتش بر ساحت آمال طلبهٔ علوم درخشان، و لمعات کوکب طبع آفتاب مثالش بر عالمیان تابان است.

واز تاریخ ارتحال حضرت شاه جنّت مکان الی‌الآن که مطابق خمس و عشرین و الف هجری‌است لحظه‌ای ازمطالعه ومباحثه خالی‌نبوده ولمحه‌ای اوقات شریفش به‌بطالت نگذشته، و الحقّ جامع کمالات صوری و معنوی است، وکاشف دقایق انفسی وآفاقی ودر اکثر علوم حکمیّات وفنون غریبهٔ ریاضی وفقه وتفسیر وحدیث درجهٔ علیایافته، رتبهٔ عالی و اجتهاد دارد، و فقهای عصر فتاوای شرعیّه را به‌تصحیح آن‌جناب معتبر می‌شمارند.

و در اکثر علوم تصانیف دارد، و آنچه تا این غایت از تصانیفش معلوم این ذرّهٔ بیمقدار گشته : کتاب صراط المستقیم و افق المبین که مملو از لئالی ثمین حکمت و نکات دقیق کلام است . و کتاب رواشح سماویّه در شرح احادیث امامیّه ، شرح کتاب کافی کلینی ، و تفسیر قرآن موسوم به سدرة المنتهی ، و رسالهٔ خلق الاعمال که به ایقاضات موسوم گردیده ، و کتاب خلسهٔ ملکوتیّه ، و عیون المسائل و ایماضات ، وضوابط الرّضاع و سبع الشّداد و حاشیهٔ شرح مختصرالاصول ، و قبسات حقّ الیقین فی حدوث العالم ، و کتاب تقدیسات در رفع شبههٔ ابن کمونه . و شرح صحیفهٔ کامله ، وچند رساله و کتاب دیگر از مصنّفات جناب میر کسوت ظهور پوشیده . امید که آنچه اتمام نیافته باشد به‌اتمام آن موفّق گشته ، مکنونات خاطر شریفش به‌جلوه‌گاه ظهور آید .

حافظهٔ جناب میر بمرتبه‌ایست که از اوّل حال در مبادی نشوونما هرنقد عیاری که بخازن طبیعت سپرده در حفظ آن شرط امانت بجای آورده . فلسی از آن ازخازن طبیعت وقّاد فلسفهٔ دوران فوت نشده ، در طاعت و تقوی و عبادت درجهٔ عالی و رتبهٔ بس متعالی دارد ، خلاصهٔ اوقاتش صرف مطالعه و مباحثه و عبادت الهیّه شده و می‌شود .

وگاهی به‌نظم اشعار ملتفت شده ، اگرچه دون مرتبهٔ عالی اوست ، امّامضمون این مقال راکه از زبدةالعارفین ، مخنور نامی ، شیخ نظامی علیه‌الرحمه مشهوراست . نظم:

پیش و پسی بست صف کبریا		پس شعرا آمد و پیش انبیا

منظور داشته ، زبان صدق بیان بدان گشوده ، «اشراق» تخلّص می‌نماید . و در غزل و قصیده و مثنویات بتخصیص مثنوی که در مخزن‌الاسرار شیخ‌نظامی در سبک لئالی بحر معانی درآورده ، داد سخن‌پردازی داده است ، از منظومات میر این رباعی که در نعت حضرت خاتم‌الانبیاء صلی‌الله علیه و آله در رشتهٔ بلاغت انتظام داده ، تیمّناً و تبرکاً در این صحیفه ثبت افتاد . رباعی :

ای ختم رسل دوکون پیرایهٔ تست
افلاك یکی منبر نه پایهٔ تست
گر شخص ترا سایه نیفتد چه عجب
تو نوری و آفتاب خود سایهٔ تست

الیوم در دارالسلطنهٔ اصفهان است ، امید وجود شریفش سالها زینت افزای گلشن روزگار بوده ، طلبهٔ علوم از پرتو اشراقات خاطر خورشید مثالش مستفیض گردند .

۲

شرح حال میرداماد بنقل تقی الدین حسینی کاشانی در تذکرهٔ خلاصة الاشعار

میر برهان‌الدّین محمّد باقر اشراق ، مدّ الله تعالی ظلال سیادته و فضیاته إلی یوم القیام ، از متوطنین دارالسّلطنهٔ صفاهان است ، پسر سیّد السّادات امیر شمس‌الدّین محمدالاسترابادی‌الشّهیر به‌داماد است . وانتساب شریف آنجناب ازجانب دیگر بحضرت شیخ المحقّقین ، و قدوة المدقّقین ، و فخرالمجتهدین ، و خلاصةالعلماء المتبحّرین ، وزین الفقهاء فی العالمین علی بن عبدالعالی ، روّح‌الله روحه و نوّر مرقده ، می‌رسد ، که علوّ شأنش در میان مجتهدین امامیّه ، کالشّمس فی وسط السّماء هویداست . لاجرم حاجت به‌آن نیست که قلم دو زبان در تعریف آن مقتدای عالمیان شروع نماید ، و بأنامل سعی واجتهاد أبواب مناقب و مفاخرآن ملاذ مجتهدین برگشاید .

امّا سیادت وفضیلت‌پناه مشارالیه در تزکیهٔ نفس‌نفیس و تصفیهٔ باطن شریف و سیَر رضیّه و شیَم مرضیّه عدیل ونظیر ندارد ، واز سایر سادات عظام زمان‌خود بلکه از اکثر علما و فضلای عصر ، بجودت طبع وحدّت‌ذهن و طلاقت لسان و لطافت بیان امتیاز تمام دارد . واز زمان طفولیّت تاحال همواره تخم مهرومحبّت در فضای ضمیر صغیروکبیر می کارد ، واهالی وافاضل نسبت به‌آن سرورذریّهٔ خیرالمرسلین التفات‌بسیار داشتند و دارند .

سالها درمشهد مقدّسه رضویّه علی‌ساکنهاالسّلام ساکن‌بود وبطلب‌علوم مشغولی

می‌نمود، واکثر متداولات معقول و منقول را مطالعه فرمود ، ودراندك زمانی درمیدان تحقیق‌مسائل‌شفا واشارات،و توضیح اشکال رسائل‌ریاضیّات وحکمیّات قصب‌السّبق از اقران درربود ، و با وجود صغرسن مهارتش در فنون علوم بجائی رسیدکه در اکثر مطالب عالیهٔ حکمیّات و ریاضیّات رسائل وحواشی تصنیف نمود .

و بعدازآن از مشهد مقدّسه سفرکرده خود را بدارالسّلطنهٔ قزوین رسانید ، و مدّتی نیز در اردوی معـلّا به‌درس اشتغال نمود ، نقوش دقایق طبع نقّاد وذهن وقّاد خودرا بر صحایف ضمایر علما و فضلا ظاهرگردانید .

ودرشهور سنهٔ ثمان و ثمانین و تسعمائة از دارالسّلطنهٔ قزوین بقصدزیارت مشهد مقدّسهٔ رضویّه به‌دارالمؤمنین‌کاشان خرامید ، و روزی چند درین‌جانب ساکن‌گردید و درآن اوقات فقیر حقیر بملازمت آن قبلهٔ ارباب دانش و بینش رسیده ، آن مقدار صفات حمیده و نعوت پسندیده ، چه علمی و چه عملی ، از او مشاهده شدکه زبان قلم از شرح شمّه‌ای ازآن قاصر است .

و أیضاً درآن زمان میان این‌کمینه وآن والی‌کشور فضل و احسان چنان موافقتی و آشنایی پدیدگشت ، که ریاض انس و حدایق مودّتی که پژمرده‌گردیده بود، دردو سه نوبت صحبت صفتِ خضرت و نضارت پیداکرد . و بمجالست و مجاورت‌آن قطب فلك معانی دل و جان را چنان الفتی و مؤانستی حاصل‌گردیدکه این بنده شرح‌نبذه‌ای ازآن بوسیلت تلفیق الفاظ و ترکیب کلمات از جملهٔ محالات می‌داند ، لاجرم دعای آن ذات را برتوضیح‌آن صفات راجح دانسته به‌این نظم اکتفا می‌نماید . شعر :

غبار غم به تو ای سرو نوجهان مرساد
بهار عمر ترا آفت خـزان مرساد
بنفشهٔ خط سبزت مباد پژمرده
به لاله زار رخت رنگ زعفران مرساد

امّا با وجودکمال در هر وادی از فنون فضائل میلش به شاعری بیشتر بود ، و

اکثر اوقات اشعار آبدار بر لوح اعتبار نقش می‌نمود، و بطریق مشایخ کبار بگفتن رباعیات توجّه و میل می‌فرمود ، و در آن چند روز که در کاشان تشریف داشتند ، از بحر طبع گوهرخیز ، جوهری چند به‌ساحل ظهور رسانید که دست تصوّر هیچ غوّاصی به‌گرد آن نمی‌تواند رسید ، واین رباعی از آن جمله است . رباعیّه :

ای عشق مگر مایهٔ بود آمده‌ای　　کز سر تا پا تمام سود آمده‌ای
نقصان‌تو از چشم بدکس مرساد　　کارایش دکّان وجود آمده‌ای

امّا در این اوقات که این‌کمینه از جمع و تألیف این خلاصه فی‌الجمله فارغ شده بود ، اعنی شهور سنهٔ ثلث وتسعین و تسعمائه ، سیادت‌پناه مشارالیه باردیگر بدارالمؤمنین کاشان تشریف شریف ارزانی فرموده ، و در وادی شاعری چندان ترقّی ازو مفهوم گشت ، خصوصاً در فنّ قصیده وطرز مثنوی که زیاده بر آن نتوان بود .

والحقّ بی‌شائبهٔ اغراق ومبالغه می‌توان گفت که تاصیت سخن‌سرایان بلادخراسان فرو نشسته ، چون او بلیغی ازآن طرف برنخاسته ، و تا بُستان فضل در بلاد فارس و عراقین سرسبزشده چون‌اوبلبلی به‌هزاردستان ترنّم‌نیامده . منظومات قصاید پرجزالتش بر مقتضای اذهان درّاك نوای عشّاق آفاق شده ، و استعارات مثنویات با سلاستش براقتضای افهام راست، غذای پرده سرایان حجاز و عراق آمده . مثنوی مخزن‌الاسرار شیخ‌نظامی‌را تتبّع نموده ، و به‌آن طرز أبیات تازه ومعانی بی‌اندازه درسلك نظم ترتیب داده ، مقالات توحیدش در غایت تازگیست ، و مناجات و نعتش در نهایت نازکی ، مجازاتش به‌حقیقت بس دلبر است ، و معانیش بدرستی و بلندی معجزنما ، حروفش مظهر معانی بکر، معانیش مبیّن غرائب فکر باجماع مستعدان و اهل‌اعتبار اورا برکمال سخنوری و نکته‌وری بحذافیرها قدرتی اتمست و این شیوه برجنابش شایسته و مسلّم .

۳

شرح حال میرداماد بنقل اشکوری در محبوب القلوب

السیّد السَّنَد المُحَقِّق فی المَعقول والمُحِقّ فی المَنقول سَمِی خامِس اَجدادِه المعصومین أمیر مُحمَّد باقِر الدّاماد

لا زالَ سَعیُهُ فی کَشْفِ مَعْضلاتِ المَسائلِ مَشْکُوراً وَ اسْمُهُ فی صَدْرِ جَریدَةِ اَهْلِ الفَضْلِ مَسْطُوراً.

علم عرُوس همه اُسْتاد شُد فطرت او بود که داماد شُد

وَ وَجْهُ اِشْتِهارِه بِالدّامادِ اَنَّ والِدَهُ سَیّد محمّدالاستِرابادی رَحِمَهُ الله لَمّا تَزَوَّج بنتَ الشَّیخ المُحَقِّق المدَقّق الشَّیخ عَلی طابَ ثَراهُ اِشْتَهَر بالدّامادِ ثُمَّ لَمّا تَولّد مِن بِنتِهِ السَّیِّدُ السَّنَدُ اِشْتَهَر کَما اشْتَهَر والِدُهُ بِالدّامادِ. کانَ شَکَرَ اللهُ سَعیَهُ وَ رَفَعَ دَرَجَتَهُ یُصَرِّحُ النَجابَةُ بِذِکْرِه و یَخْطِبُ المَعارِفُ بِشُکره و لَم یَزَل یُطالِعُ کُتُبَ الاَوائِلِ مُتَفَهِّماً، وَ یَلْقَی الشُّیُوخَ مُتَعَلِماً حَتّیٰ یَفُوقَ فی اَقصَرِ مُدَّةٍ فی کُلٍّ مِنْ فُنونِ العِلْمِ عَلیٰ کُلِّ اَوحَدِیٍّ اَخَصَّ وَ صارَ فی کُلِّ مَآثِرِه کَالواسِطَةِ فِی النَّصِّ.

عقلیش از قیاس عقل برُون نقلیش از اساس نقل فُزون

یُخبر عَن مَعْضلاتِ المَسائِلِ فَیُصیبُ، وَ یَضْرِبُ فی کُلِّ ما یَنْتَحِلهُ مِنَ التَّعالیم بِاَوفیٰ نَصیب تَوَحّدَ بِابْداعِ دَقائِقِ العُلُومِ وَ العِرفانِ، وَ تَفَرَّدَ بفَرائِدِ اَبکارٍ لَمْ یُکْشف قِناعُ الاِجمالِ عَنْ جَمالِ حَقائقِها اِلَی الآنِ.

فَلَقَد صَدَّقَ مَا انشَدَ بَعْضُ الشُّعَراءِ فی شأنِه :

بتخمیرش یداالله چُون فُرو شُد	نم فیض آنچه بُد درکار او شُد

مُصَنّفاته اللّطیفَة وَ مُؤَلّفاته البَدیعَة ، کالتّقویم القَویم لِلایمان عِنْد اَهْلِ الاِسْلامِ ، وَکالرَّواشِحِ السَّماویّة الکافی لِافاضَةِ المُسْتَفیدینَ عَنْ اِسْتِکشافِ اَحادیثِ اَئِمَّتِنا عَلَیهِمُ السَّلمُ ، وَکالصِّراطِ المُسْتَقیم الثّابِتِ لِتُثَبِّت اَقْدام اَقسامِ حُکَماءِ الاَیّامِ ، وَکالاُفُقِ المُبینِ لاِسْتِبْصارِ بَصائرِ عُلَماءِ الانامِ عَلَی الدَّوام . وَکالقَبَسات المُشتَعِلات فی ظُلْمَةِ حَیرَةِ اَرْبابِ الفِکْرَةِ لاِقْتِباسِ جَواهِرِ التَّحقیقاتِ مِنْ مَعادِنِ الکَلامِ ، وَکالجَذوات النَیِّراتِ فی طَورِ التّدقیق والتَّحقیقِ لِذَوِی الاَفهامِ . فَمَنِ اخْتَلَجَ فی خاطِرِه الخَطیر هذَا المُدّعا فَلْیَخلَعْ نَعْلَیِ الهَوَسِ وَالْهَویٰ حَتّیٰ یَصِلَ بالوادِ المُقَدَّسِ طُویً . فَلِلّٰه دَرُّهُ لاِسْتِخْراجِ مَسائِلَ عویصَةٍ شَرعِیَّةٍ فی ضَوابِطِ رِضاعِهِ الّتی هِیَ کَاُمِّ الکِتابِ لِلاَصحابِ ، فَارْتَضَعَ لِبانَ العِلْمِ مِن ثَدْیِ مَسائِلِها فحُولُ اُولِی الاَلبابِ ، فَبَلَغُوا مِنْ صِغَرِ الشّکوکِ وَالاوهامِ بِبُلُوغِ الاِطمینانِ وَالافهامِ فی کُلِّ الاَبوابِ .

قالَ قُدّسَ سِرُّهُ فی خِتامِ الکِتابِ : اَلَیسَ مِنَ المُنصَرِحِ المُسْتَبینِ لَدیَ المُتَبَصِّر اَنَّ الانسانَ الّذی هُوَ نُسخَةُ نظامِ الکُلِّ وَفَذلَکَةُ طَبَقات العَوالِمِ مِنْ سِنْخَین بِحَسَبِ العالَمینَ سنخ بِحَسَبِ عالَمِ الطَّبیعة وَهُوَ هَیکَلُه الجَسَد انّی اَو بدَنُه الهَیُولانِیُّ ، وَسِنخٌ بِحَسَبِ عالَمِ القُدْسِ وَهو جوهَرُه العاقِلُ الّذی هُوَ نَفسُهُ النّاطِقَةُ المجرَّدَةُ وَلَهُ مِنْ حَنَبتَی النُّسْخَتَینِ وِلادَةٌ فِی العالَمینَ وَبِحَسَبِ الوِلادَتَینِ رِضاعٌ وَاِرتِضاعٌ عَلیٰ سَبیلَینِ مُخْتَلِفَینِ حِسّیٌّ وَعَقلیٌّ ، وَثَدیا ارتِضاعِه العَقلِیِّ فی وِلادَتِه الحَقیقیَّة قُوَّتاهُ النَّظَرِیَّةُ وَالعَمَلِیَّةُ اللّتانِ هُمَا العاقِلَة لِلجَنْبَةِ الحَقَّةِ الّتی هِیَ المبدأ القیّوم الدّیموم و العاملة للجنبة الّتی هِیَ جَنْبَةُ الهَیْکَلِ الدائِرِ الْهالِکِ وَلَبَنُ ثَدْیِ-

القُوَّتَینِ نُور العِلْمِ و بَهجة الحِکْمَةِ . و کَمَا الرِّضاعُ الجَسَدانیّ لُحمَةٌ کلحمَةِ النَّسَبِ الجسمانیّ ، و مُثْمِرٌ لِحُکْمِ الوِلادَةِ الهَیُولانیَّةِ فکَذٰلِکَ الرِّضاعُ الرّوحانیّ لُحْمَةٌ کَلُحْمَةِ النَّسَبِ العَقلانیّ بِالاضافَةِ الیٰ اِضْمامَةِ جَواهِرِ عالَمِ التَّسبیحِ و التَمجیدِ ، و مُثْمِرٌ لِلاتّصال بِالانوارِ العَقلیَّةِ القُدسیَّةِ ، اَعنی رُوقَةَ مَلائِکَةِ اللهِ المُقَرَّبین ، وَ زُمرَةِ عِبادِهِ القِدّیسین ، وَ لا سِیِّما رُوحُ القُدُسِ الَّذی یَهَبُ الصُّوَرَ بِاِذْنِ رَبِّهِ الوَهّابِ عَلیٰ ما قَدْ قالَ جَلَّ سُلطانُهُ فی تنزیلِهِ الکَریمِ وَ قُرآنِهِ الحَکیمِ : «اِنَّما اَنَا رَسُولُ رَبِّکِ لِاَهَبَ لَکِ غُلاماً زَکِیّاً» وَ کَما اَنَّ اَقَلَّ النِّصابِ المُعتَبَرِ بِبُلوغِهِ فِی الرِّضاعِ الجسمانیِّ عَشرُ رَضاعاتٍ تامّاتٍ فکَذلِکَ الرِّضاعُ العَقلانِیُّ یُعتَبَر لا مُحالَةَ فی بُلوغِ الاوَّلِ حَدّاً لاِستِتمام تَعرُّفِ مَعارِفِ المَراتِبِ العَشرِ فی سِلسِلَتَی البَدوِ وَ العَودِ وَهُما نِصفا قُطرِ نظامِ الوُجُودِ وَ المُحیطُ هُوَ اللهُ سُبحانَهُ وَ اللهُ بِکُلِّ شَیءٍ مُحیطٌ . وَ کَیفیَّةُ الاِنتِهاءِ اِلیٰ جَنابِهِ وَ المَصیرُ اِلَیهِ وَ الفَناءُ فیهِ وَ البَقاءُ بِهِ تعالیٰ شأنُه و تَعاظَمَ سُلطانُه فِی المَبدَاِ وَ المَعادِ و لا یُعَدُّ الاِنْسان مِنَ الحکَماءِ ما لَم یَحصل لَهُ مَلَکَة خَلعِ البَدَنِ الظُّلمانیِّ ، وَ العُرُوجِ اِلی العالَمِ النُّورانیِّ ، حَتّیٰ یَصیرَ البَدَنُ بِالنِّسبَةِ اِلَیهِ کَقَمیصٍ یَلبَسُهُ تارَةً و یَخلَعُهُ اُخریٰ». انتهی کَلامُهُ رَفَعَ اللهُ مَقامَهُ . اَقُول رُوحَ القُدُسِ مِنْ اضافَةِ المَوصوفِ اِلَی الصِّفَةِ اَی الرُّوحُ المُقَدَّسَة .

پوشیده نماند که مشهور نزد حکمای اسلام آنست که روح القُدُس که جبرئیل علیه السّلم باشد از جملهٔ انوار عقول فعّاله که اقرب و اشرف طبقات ملائکه مقرّبین ایشانند عقل فعّال است اعنی عقل قاهر فلک کلّی قمر . و بعضی از اسلامیّین حکما گویند جبرئیل سلام‌الله علیه عقل قاهر فلک کلّی شمس است چه عقل فعّال تدبیر هرچه در تحت اوست از عالم کون و فساد می کنند وما می‌یابیم که فلک شمس به‌نفس خود ومدد دیگر افلاک عالم را گرم می‌نماید و نبات را نما می‌دهد و موالید را می‌پرورانند و ارکان را

بعضی به‌بعضی ممازجت می‌دهد تا از آن امزجه حاصل آید و ارواح بدان تعلّق گیرد و آنچه در متون بعضی احادیث شریفه واقع است که مکان جبرئیل آسمان چهارم است مؤیّد این قول است والله سبحانه اعلم.

وَ قالَ قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ: اِنّی ذاتَ یَومٍ مِنْ اَیّامِ شَهْرِنا هٰذا وَ قَدکانَ یَومَ الجُمعَةِ شَهْرِ رَسُولِ اللهِ صَلّی الله عَلَیْهِ وَ آلِه شَعْبانِ المُعَظَّمِ لِعامِ ثَلٰثٍ وَ عِشْرینَ وَ اَلفٍ مِنَ الهِجرةِ المُقدّسَة. کُنْتُ فی بَعضِ خَلَواتی اَذکُرُ رَبّی فی تَضاعیفِ اَذکاری وَ اَورادی بِاسمِهِ الغَنیِّ «یامُغْنی» مَشدُوهاً بِذلِکَ عَن کُلِّ شَیءٍ اِلّا عَنِ التَّوغُّلِ فی حریمِ سِرِّه، وَ الأمّحاء فی شُعاعِ نُورِه، فَکَاَنَّ خاطِفَةً قُدسیَّةً قَد ابْتَدرَتْ اِلَیَّ فاجْتَذَبَتْنی مِنَ الوَکْرِ الجَسَدانیِّ، فَفَلَلْتُ حَلَقَ شَبکَةِ الحِسِّ، وَ حَلَلْتُ عُقَدَ حِبالَةِ الطَّبیعَةِ، وَ اَخذتُ اَطیرُ بِجَناحِ الرُّوعِ فی جَوِّ مَلَکُوتِ الحَقیقَةِ، فَکَاَنّی قَدْ خَلَعتُ بَدَنی، وَ رَفَضْتُ عَدَنی وَ مَقَوتُ خلَدی، وَ نَضَوتُ جسدی وَ طَوَیتُ اِقلیمَ الزَّمانِ وَ صِرتُ اِلی عالِمِ الدَّهرِ، فَاِذاً فی مِصْرِ الوُجُودِ بِجَماجِمِ اُمَمِ النِّظامِ الجُمَلیِّ مِنَ الابداعیّاتِ وَ التّکوینیّات وَ الالٰهیّاتِ وَ الطّبیعیّاتِ وَ القُدسیّاتِ وَ الهَیُولانیّاتِ وَ الدَّهریّاتِ وَ الزّمنیّاتِ وَ اَقوامِ الکُفْرِ وَ الایمانِ وَ اَرهاطِ الجاهِلیَّةِ وَ الاِسلامِ مِنَ الدّارِجینَ وَ الدّارِجاتِ وَ الغابِرینَ وَ الغابِراتِ وَ السّابِقینَ وَ السّابِقاتِ وَ العاقِبینَ وَ العاقِباتِ فِی الازالِ وَ الاباد، وَ بِالجُملَةِ آحادُ مَجامِعِ الامکانِ وَ ذَرّاتُ عَوالِمِ الامکانِ بِقَضّها وَ قَضیضِها وَ صَغیرِها وَ کَبیرِها ثابِتاتُها وَ بایِداتُها حالیاتُها وَ آتیاتُها، وَ اِذاً اَلجَمیعُ زُفَّةً زُفَّةً وَ زُمْرَةً زُمْرَةً بِحَشْدِهِم قاطِبَةً مَعاً مُوَلُّونَ وُجُوهَ مهیّاتِهِم شَطرَ بابِ کِبریائِه سُبْحانَهُ، شاخِصُونَ بِاَبْصارِ انّیاتِهِم تِلْقاءَ جَنابِهِ جَلَّ سُلطانُه مِنْ حَیثُ هُمْ لایَعْلَمُونَ وَ هُمْ جَمیعاً بِاَلسِنَةِ فَقْرِ ذَواتِهِمْ الفافِرَةِ وَ اَلسُنِ فاقة هُوِیّاتِهِم الهالِکَةِ فی ضَجیجِ الضَّراعَةِ وَ صُراخ

الابتهال ذاکروه و داعوه و مستصرخوه و منادوه بـ«یاغنی یا مغنی» من حیث لایشعرون، فطفقت فی تینک الصحة العقلیة و الصرخة الغیبیة و خر مغشیاً علی، و کدت من شدة الوله و الدهش انسی جوهر ذاتی العاقلة، و اغیب عن بصر نفسی المجردة و اهاجر ساهرة ارض الکون و اخرج عن صقع قطر الوجود رأساً اذ قد و دعتنی تلک الخلسة شیقاً حنوناً الیها و خلقتنی تلک الخطفة الخاطفة تائقاً لهوفاً علیها، فرجعت الی ارض التبار و کورة البوار و بقعة الزور و قریة الغرور تارة اخری».
اقول ما انتسب السید السند العابد و الحکیم المتشرع الساجد و العالم العارف بالمبداء و المعاد بالبرهان القویم المستقیم بنفسه القدسیة مع ارتباطه الصوریة و المعنویة بتراجمة الوحی و خزنة تنزیل الکریم علیهم شرائف التسلیم اولی و انسب بالقبول و الیق و احری بالتصدیق و التسلیم مما انتسب سید الحکماء ارسطاطالیس ایضاً من هذا القبیل بنفسه السلیم کما سبق حکایته بالترقیم. فاستبعاد الوقوع فی شانه کالاستنکار فی صدور هذه الامور عن بعض اهالی الحال فی الازمان و الدهور، و هذا ینشأ من عدم الوقوف عن مقامات اهل التجرید و لیس هذه الحالة وقفاً علی قوم دون آخرین فان واهب الفیض لیس بضنین.

فیض روح‌القدس ار باز مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

و قال نور الله مرقده: «و من لطائف مااختطفته من الفیوض الربانیة بمنته سبحانه و فضله جل سلطانه حیث کنت بمدینة الایمان حرم اهل بیت رسول الله علیه و آله قم المحروسة صینت عن دواهی الدهر و نوائبها فی بعض ایام شهر الله الاعظم، لعام الحادی عشر بعد الالف من الهجرة المبارکة المقدسة النبویة، انه قد غشینی ذات یوم

سِنَةٌ شِبهُ خَلْسَةٍ وَ اَنَاجالِسٌ فی تَعقیبِ صَلٰوةِ العَصرِ تاجِهٌ تجاهَ القِبْلَةِ ، فَاَرَیتُ فی سِنَتی نُوراً شَعْشَعانِیّاً عَلیٰ اُبهَةٍ ضَوانِیَّةٍ فی شَبَحِ هَیکَلٍ اِنسانیٍّ مُضْطَجِعٍ عَلی یَمینِه ، وَ آخرَ کَذٰلِکَ عَلی هَیابةٍ عَظیمَةٍ وَ مَهابَةٍ کَبیرَةٍ فی بَهاءِ ضَوءٍ لامعٍ وَجَلاءِ نُورٍ ساطِعٍ جالِساً مِنْ وَراءِ ظَهرِالمُضطجعِ ، وکَاَنَّنی اَنَا دارٍ مِنْ نَفسی اَو اَدرا نی اَحدٌ غَیری اَنَّ المُضْطَجِعَ مَولانا اَمیرالمؤمنین صَلَواتُ اللهِ وَ تَسلیماتُه عَلَیهِ ، وَ الجالِسُ مِنْ وَراءِ ظَهْرِه سَیِّدُنا رَسُولُ اللهِ صَلّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِه و اَنَا جاثٍ عَلیٰ رُکبَتَی وِجاهَ المُضْطَجِعِ وَ قُبالَتَهُ بَینَ یَدَیهِ وَ حِذاءَ صَدرِه، فَاَراهُ صَلَواتُ اللهِ عَلَیهِ و آله مُتَبَسِّماً فی وَجْهی مُمِرّاً یَدَهُ المُبارکة علی جَبهَتی وَخَدّی ولِحیَتی کَاَنَّهُ مُتَبَشِّرٌ مُسْتَبْشِرٌ لی مُنَفِّسٌ عَنّی کُربَتی ، جابِرٌ اِنکسار قَلبی مُسْتَنفِضٌ بِذٰلِکَ عَنْ نَفسی حُزْنی وَ کابَتی ، وَ اِذاً اَنَا عارِضٌ عَلَیهِ ذٰلِکَ الحِرْزَ عَلیٰ ما هُوَ مأخُوذُ سَماعی وَ مَحفُوظُ جنانی فَیَقُولُ لی هٰکذا اِقرَا وَ اِقرَا هٰکذا: محمّدٌ رَسُولُ اللهُ صلّی‌الله عَلَیهِ وَ آلِه اَمامی وَ فاطِمَةُ بِنْتُ رَسولِ الله صَلّی‌اللهعَلَیها فَوْقَ رَاسی ،وَ اَمیرالمُؤمِنین عَلِیّ بن ابی‌طالِبٍ وَصِیُّ رَسولِ الله صَلّی‌اللهُ عَلَیهِ وَ آلِه عَنْ یَمینی ، وَ الحَسَنُ ، وَ الحُسَینُ ، وَ عَلیٌّ، وَ محمّدٌ وَ جَعفَرٌ ، وَ مُوسیٰ ، وَ عَلیٌّ ، وَ محمّدٌ ، وَ عَلیٌّ ، وَ الحَسَنُ ، وَ الحُجَّةُ المُنتظرُ اَئِمَّتی صَلَواتُ اللهِ وَ سَلامُهُ عَلَیهِم عَنْ شِمالی ، وَ اَبُوذَر وَ سَلمانُ وَ المِقداد ، و حُذَیفَة ، و عَمّار ، وَ اصحابُ رسُولِ الله صَلّی‌اللهُ عَلَیهِ وَ آلِه مِنْ وَرائی، وَ المَلائکةُ عَلَیهِمُ السَّلامُ حَولی،وَ اللهُ رَبّی تَعالیٰ شانُه وَ تَقَدَّسَت اَسماؤُهُ مُحیطٌ بی وَ حافظی وَ حَفیظی ، وَ اللهُ مِنْ وَرائِهِم مُحیط بَل هُوَ قُرآنٌ مَجیدٌ فی لَوحٍ مَحفُوظٍ ، فَاللهُ خَیرٌ حافِظاً وَ هُوَ اَرْحَمُ الرّاحِمین . وَ اِذْ قَد بَلَغَ بی التَّمام فَقالَ سَلامُ اللهِ عَلَیهِ کَرِّر فَقَرأ وَ قَرأتُ عَلَیهِ بِقرائته صَلَواتُ اللهِ عَلَیهِ ، ثُمَّ قال ابلُغ وَ اَعادَ عَلَيّ وَ هٰکذا کُلَّما بَلَغتُ

مِنه النِّهایَة یُعیدُهُ عَلَیِّ اِلیٰ حَیثُ حَفَظتُهُ فَانتَبَهتُ مِنْ سِنَتی مُتَلَهِّفاً عَلَیها اِلی یَومِ القِیٰمَةِ .

چشمم به‌خواب دید شبی رُوی یار را
دیگر تمام عمر به خوابش کسی ندید

وَ مِنْ مُناشِداتِه عِنْد زیارَةِ مَولانَا الثّامِن عَلَیهِ السَّلامُ :

طارَتِ المُهجَةُ شَوقاً بِجَناحِ الطَّرب
لِتَشُمّ سدَّةَ مَولیً بِشِفاهِ الاَدَبِ
نَحو اَوجٍ لِسَماءٍ قَصَدَ القَلبُ هَوًی
وَ لَقَدْ ساعَدَنی الدَّهرُ فَیا مِن عَجَبِ
اُفُقُ الوَصلِ بَدیٰ اِذْ وَمضُ البَرقُ وَقَد
رَفَضَ القَلبُ سویٰ میتَةِ تِلکَ القُبَب
لاتَسَل عَنْ نَصَلِ الهَجرِ فَکم فی کَبِدی
مِنْ ثُغُورٍ ثُغرَت فیهِ وَکَم مِن ثُقَب
کُنْتُ لا اَعرِفُ هاتَینِ اَعینٰای هُمٰا
اَم کئُوسٌ مُلِئَت مِن دَمِ بِنتِ العِنَب
بُکرَةَ الوَصلِ اَتتنی فَقَصَصنا قِصَصاً
مِنْ هُمُومٍ بَقِیَت لی بِلَیالٍ کَرب
قیلَ لی قَلبُکَ لم یُؤْثِرُ مِنْ نارِ هَوی
قُلتُ دَعْنی اَنَا مادُمْتُ بِهٰذا الوَصَب
اَصدِقائی اَنَا هٰذا وَحَبیبی داری
رَوْضَةُ الوَصلِ وَلَمْ اَغْشِ غَواشِ الحُجُب
اَنَا فی مَشْهَدِ مَولایَ بِطُوسٍ اَنَا ذا
ساکِبُ الدَّمعِ بِعَینٍ وَرَبَتْ کَالسُّحُب

مِنْ رُباعیّاتِهِ الفارسیّةِ طابَ ثَراهُ وَ جَعَلَ الجَنّةَ مَثْواهُ :

چشمی دارم چو حُسن شیرین همه آب
بختی دارم چو چشم خسرو همه خواب
جانی دارم چو جسم مجنون همه درد
جسمی دارم چو زُلف لیلی همه تاب

وَ لَهُ بَرَّدَ اللهُ مَضْجَعَهُ :

از خوان فلک قُرص جوی بیش مخور
انگشت عسل مخواه و صد نیش مخُور
از نعمت الوان شهان دست بدار
خون دل صد هزار درویش مخُور

وَ كَتَبَ قُدِّسَ سِرُّهُ فی جَوابِ مَنْ سَئَلَ عَنْهُ فی اَمْرِ صَلٰوة الجُمعَةِ فَلَقَد استَفتَیتَنی اَسْجَلَ اللهُ لَکَ سِجالَ الفَضْلِ وَ الرَّحْمَةِ ، وَ اَسْبَلَ عَلَیکَ اَسبالَ الفَیضِ وَ النِّعْمَةِ ، وَ فَقهَکَ فیما یَعمهُ فیهِ المتفقّهونَ ، وَ نبهکَ عَلیٰ ما یَغْبِطُکَ بِهِ المُتَفَکّهون ، فی اَمْرِ صَلٰوةِالجُمعَةِ الّتی هِیَ اَفضَلُ اُمّهاتِ الطّاعات ، وَ اَهطَلُ فُوّهاتِ القُرباتِ بَعدَ المَعرِفَةِ بِاللهِ إذْ هِیَ اُمُّ الاُمّهاتِ وَ غایَةُ الغایاتِ ، وَ شَجَرَةُ الحَیٰوةِ وَ یَنْبُوعُ جَداوِلِ السَّعاداتِ ، وَ سَأَلتَ عَنْ قُراحِ الحَقِّ وَ صُراحِ القَولِ فی ذٰلِکَ سائِلاً إیّایَ مُتَلَمِساً مِنّی مُقْتَرِحاً عَلیٰ اَنْ اَکْتُبَ اِلیکَ ما کُتِبَ عَلَیکُمْ فی الدّینِ المُبین ، وَ شُرِعَ لَکُمْ فِی الشَّرعِ المُستبینِ عَلیٰ ما هُوَ الاصحُّ رِوایَةً وَ الاَقْویٰ دَلیلاً وَ الأَقومُ سَبیلاً لَدَیَّ وَ عَلَیهِ الاعتِمادُ وَ بِهِ الاعتِدادُ فِی الفتویٰ عِندی ، فاعلَمَنْ اَنَّ ما إلَیهِ یَؤُلُ قَویمُ السَّبیلِ وَ عَلَیهِ یَدورُ رحَی التَّعویلِ هُوَ اَنَّ فَریضَةَ الجُمْعَةِ فی زَمَنِنا وَ هُوَ زَمانُ غیبَةِ مَولانَا الامامِ القائِمِ بِالاَمْرِ الحاکِمِ بِالقِسْطِ عَلَیهِ السَّلامُ اَفْضَلُ الواجِبَینِ عَلی

التخییر مع وجود من له النیابة العامة و هو المجتهد اعنی الفقیه المأمون المستجمع لعلوم الاجتهاد و شرائط الافتاء، فالسلطان العادل و هو الامام المعصوم او من یکون منصوباً من قبله صلوات الله علیه علی الخصوص، او من له استحقاق ان ینوب عنه سلام الله علیه علی العموم من شروط انعقاد الجمع و الاعیاد و مع فقد ذلک کله لا جمعة رأساً و لا عید اصلاً، و فی التنزیل الحکیم و السنة الکریم من الحث و الحض و التحریص علی السعی الی الجمعة و العید انما وروده علی تقدیر حصول اسباب الوجوب و تحقق شروط الانعقاد، فاذا تمکن المجتهد من الخطبتین المعبر عنهما فی القرآن الحکیم بذکرالله المسعی الیه، و اختار افضل الواجبین و هو رکعتاالجمعة فظن المکلفون وقوع النداء للصلوة من قبله تحتم علی کافة من عن موضع الانعقاد علی رأس فرسخین فما دون ذلک ان یسعی الیه و یحضر الجماعة و یدرک الخطبة، و من فاتته الجمعة حینئذ فعلیه ان یقضیها ظهراً. و اما ما ذکرت من القیام باربع رکعات تردیداً بین فرض الظهر و النافلة فمما لا یستراب فی بطلانه و عدم مشروعیته من سبل شتی و وجوه عدیدة، فعلیک بان تؤم بمن معک من المؤمنین بصلوة الظهر و ترک الجمعة الی حیث یحین حین صحتها و یجیء ابان انعقادها. و اعلم ان قلیلاً فی سنة خیر من کثیر فی بدعة وفقک الله و ایانا لابتغاء مرضاته انه ذو فضل عظیم، انتهی کلامه.

و الشیخ الجلیل المحقق الشیخ علی اعلی الله رتبته فی رسالته المصنفة فی امر صلوة الجمعة عند تعداد اوصاف الفقیه النائب فی زمان الغیبة قال: و الثانی عشر ان یکون له نفس قدسیة و ملکة نفسانیة یقتدر معها علی اقتناص الفروع من الاصول، و رد الجزئیات الی قواعدها، و تقویة القوی و تضعیف الضعیف، و الترجیح فی موضع التعارض فلا

یَکفی العلم بِالاُمور السّالِفَةِ بِدُونِ المَلَکَةِ المَذکورة، و کذا لایکفی الاِطّلاعُ عَلَی اِستِدلالِ الفقهاءِ وَ فَهمِ کَلامِهِم مِن دُونِ اَنْ یَکونَ مَوصوفاً بِما ذکرناهُ بِحَیثُ یُنفِقُ مِمّا آتاهُ اللهُ وَ لایَکُونُ کلاً عَلیٰ مَنْ سِواهُ. و لابُدَّ فی ذٰلِکَ مِنهُم وَ ظُهُورِ الاِستِقامَةِ عَلیٰ صَفَحاتِ اَحوالِه بینَهُم عَلیٰ وَجهٍ لایکادُ یَدفَعُ، فَلا یَجُوزُ لِمَن یَخافُ عَذابَ الآخرَةِ وَ یَتَلَوَّنُ بالحَیاءِ وَ جَنَّبْناهُ اَن یَقْدِمَ عَلَی القَولِ عَلَی اللهِ وَ رَسُولِه وَ اَئِمَّتِه صَلَواتُ اللهِ عَلَیهِ وَ عَلَیهِم بِمُجَرَّدِ اِعتِقادِه فی نَفْسِه فَهمِ المَرادِ وَ ظَنِّه سُلُوکَ نَهجِ السَّدادِ وَ مُطالَعَتِه عِباراتِ الاَوّلین، فَاِنَّ خِیاطَةَ ثَوبٍ وَ اِصلاحَ طَعامٍ مَعَ کَونِهِما مِنَ الاُمُورِ الحِسِّیَّةِ لا یَتِمُّ بِدُونِ التَّوقیف فَما ظَنُّکَ بالشَّریعَةِ المُطَهَّرةِ الَّتی قَرَعَ نَبِیُّنا وَ اِمامُنا صَلَواتُ اللهِ عَلَیهِما وَ آلِهِما لِاَجلِهِما رُؤُوسَ جَماجِمِ قُرَیشٍ وَاضرَبَ عَن کَونِهِم واسِطَةَ قِلادَةِ الرَّحِمِ وَ المُتَحرِمینَ بِحُرمَةِ ذٰلِکَ الحَرَمِ. وَ مَن خَفِیَ عَلَیهِ ما قُلناهُ فَلْیَسمَعْ اِلیٰ قَولِه صَلَواتُ اللهِ وَ سَلامُهُ عَلَیهِ خُذِ العِلمَ مِنْ اَفواهِ الرِّجالِ وَ قَوله عَلَیهِ اَشرَفُ التَّسلیمات: «لایُغَرَّنَّکُم الصُّحُفِیُّون» اَیِ الَّذینَ یَأخُذُونَ عِلمَهُم مِنَ الصُّحُفِ وَ الدَّفاتِرِ. وَ لِیَنتَبِه المُقتَحِم لُجَّةَ الهَلَکَةِ بِالتَّوَثُّبِ عَلیٰ هٰذِه المَنزِلَةِ اَنَّه قائِلٌ عَلَی اللهِ فَاِمّا مَعَ کَمالِ البَصیرَةِ وَ الیَقینِ وَ اِمّا مِنَ الاِفتِراءِ عَلَیهِ سُبحانَهُ فی خُسرانٍ مُبینٍ. دَلیلُهُ قَولُهُ تعالی: «قُل آللهُ اَذِنَ لَکُم اَمْ عَلَی اللهِ تَفْتَرُونَ» وَ تَعَلَّلُ ذَوِیِ الاَفهامِ الفاسِدَةِ بِقَولِ اَکثَرِ العُلَماءِ بِجَوازِ تَجَزُّءِ الاِجتِهادِ کَتَعَلُّلِ العَلیلِ بِما لایَشفیهِ فَاِنَّ المراد بِتَجَزُّءِ الاِجتِهادِ القُدرَةُ عَلَی الاِستِنباطِ بِالمَلَکَةِ المَذکُورَةِ فی بَعضِ اَبوابِ الفِقْهِ اَو مَسائِله دُونَ بَعضٍ بَعدَ العِلمِ بِالاُمُورِ المعتَبَرة اِنْ اَمْکَنَ وُقُوعُ هٰذَا الفَرضِ لا اَنْ یَسمَعَ وَ یَریٰ مَن یَفهَمُ کَلامَ العُلَماءِ بِدَلیلِ مَسئَلَةٍ فَیُحِسُّ مِنْ نَفسِه ظُهُورَ رُجحانِه وَ الاِذعانَ اِلیٰ قَبُولِه، فَاِنَّ ذٰلِکَ مُشتَرِکٌ بَین

هٰؤلاءِ وَ بَینَ کَثیرٍ مِنْ عَجائزِ اَهْلِ الاِسلامِ مَعَ تَحاشیهِنَّ عَنِ التَّلَوُّثِ بِالجُرأَةِ عَلَی‌اللهِ اِلیٰ هٰذَا المَقامِ. وَ اِلیٰ هٰذِهِ الاُمُورِ کُلِّها وَقَعَتِ الاِشارَةَ بِقَولِهِ عَلَیهِ اَفضَلُ التَّسلیماتِ «روی حَدیثنا اِذ عرفَ اَحکامَهُ» فَاِنَّ مَعرِفَةَ الاَحکامِ بِدُونِ ذٰلِکَ مُمتَنِعٌ وَ یُستَفادُ مِنهُ اَنَّ وَصفَ النِّیابَةِ مُطلَقاً لایَثبُتُ لِلمُتَجَزِّءِ فَاِنَّ الاِضافَةَ فی الجَمیعِ یُفیدُ العُمُومِ وَ المُرادُ مَعرِفَتَها بِاِعتِبارِ التَهیؤ وَ الاِستِعدادِ القَریب.

وَ قالَ السَّیِّدُ السَّنَدِ طابَ رَمسَهُ فی بَعضِ مُؤَلِّفاتِهِ بِلِسانِ الفُرسِ:

بعضی از علمای عُلوم حقایق درتفسیر «حافِظُوا عَلَی الصَّلَوات وَ الصَّلوةِ الوُسطیٰ وَ قُومُوا لِلّهِ قانِتینَ» گفته‌اند صلوة وُسطی که برقول اظهر بصلوٰت ظُهر مفسّرشده نماز جمعه است اعنی وظیفه متأصّله وقت ظهر روز جُمعه سیّدالایّام و رُوز خاص سیّد المُرسلین است صلوات الله و تسلیماته علیه و آله الطّاهرین چه رکعات فرایض یومیّه سفر یازده است و رکعات مفرُوضات یومیّه حضر در روز جُمعه پانزده و در سایر ایّام هفده و عدد پانزده بین‌العَددین متوسّط و من‌حیث‌الفضل والشّرف برهردو متفوّق است واختصاص بمرتبهٔ این عدد درفضیلت این وسطیت از وظیفهٔ وقت ظهر جمعه ناشی پس فریضه جمعه باسم وسطی ازفریضه ظهر سائر ایّام احقّ باشد «وقُومُوا لِلّهِ قانِتین» بعد از ذکر صلوة وُسطی نیز بنا برشدّت علاقه نماز جمعه بقنوت و تعدّد قنوت در خُصوص این فریضه تشیید این‌احتمال می کند و از جام این بیان آب رجحان می‌خورد.

وَ مِنْ کَلامِهِ طابَ ثَراهُ فی التَّقلیدِ وَ الاِجتِهادِ.

مکلّف بقوانین شرعیّه در زمان غیبت امام اصل که امام معصُوم منصوب من عندالله باشد منحصرست در مجتهد و مقلّد مجتهد. فرض مجتهد آنست که در جمیع مسائل اجتهاد نموده به‌ظنّ خود عمل نماید. و اصح آنست که تجزی در اجتهاد صُورت صحّت ندارد بلکه مجتهد آنست که بالفعل ملکه‌اقتدار براجتهاد در کلّ مسائل وحالت استنباط

جمیع فروع از ادلّه تفصیلیّه و مدارك اصلیّه او را حاصل بوده باشد و علومی که مادّهٔ اجتهاد کلّی است تحصیل کرده باشد . و فرض مقلّد آن است که جمیع فروع دین و احکام مسائل از مجتهد کل که مستجمع شرائط اجتهاد و فتوی بوده باشد بی واسطه یا به یك واسطه یا بوسائط مترتّبه که همه به صفت عدالت مُوصوف بوده باشند اخذ نموده در عبادات و معاملات و عقود و ایقاعات و حُدود و جنایات بمظنون مجتهد و قول او عمل کنند . و شرط آنست که آن مجتهد زنده باشد چه عمل بقول مجتهد مرده جائز نیست ومقرّرست که «اِذا ماتَ المُجتَهِدُ ماتَ قَولَه» واین مسئله نزد علما و مجتهدین امامیّه ـ رضوان‌الله تعالی علیهم ـ محلّ خلاف نیست ودر هیچ عصر منکر اشتراط حیات مجتهد واجب‌الاتباع معروف نبوده است و اکثر علماء جُمهور نیز بر آن اتّفاق دارند، و بالجُمله مخالِفِ در این مسئله نیست الّا بعضی از مجاهیل علمای عامّه. و سرّ مقام آنست که چون در ظنّیات خطا بر مجتهد جائز است و درصورتی که مخطی بوده باشد نیز مثاب و مأجور . و ظن اوکه عبارتست از اعتقادراجح قایم بنفس مجتهد علی‌الاطلاق معمولٌ به و واجب‌الاتباع است وموت جسمانی که حقیقتش انقطاع نفس مجرّده است از عالم بدن و رُجوع به عالم ملکُوت میقات ظهور حقیّت حق و انکشاف بطلان باطل است پس تواند بودکه ظنّ مجتهدکه درین نشأه قایم‌است بنفس او موافق صواب نبوده باشد و بعد از موت خطاء آن ظنّ بر او منکشف شود . پس اعتقاد قائم بنفس مجتهدکه متّبع است باقی نماند و استصحاب بقاء آن اعتقاد بطریق نان حیات معقول نیست چه دراستصحاب بقاء موضوع برحال‌خود معتبرست چنانچه در مقام خود مقرّر و مبیّن شده است . پس حال موت را بحال حیات مقایسه کردن بی بصیرتی‌است وازاین جهت موت مجتهد موت وُجوب اتباع ظنّ اوست . و این نکته لطیف ودقیق وازنظر غیر متمهّر مستُور و محجوبست :

قال شارح‌الرسالة الجعفریّة :

«اعلم انّ المراد بِقولِهم انّ المیّت لاقول له انّه لایجوز ان یُعوَّلَ علی قَولِه فی المَسائِلِ الخِلافیّةِ ، وَیُعمل بِما ادّیٰ اِجتِهادُهُ اِلیه، وَلَیسَ مَعناهُ انّه

لا يُعتَبَر قولُه مُطلقاً و الّا تَطرّقَ الاشكالُ الی شهادتِه وَ روايتِه وَ وَصيّتِه.

وَ لِبَعضِ المُتأخّرين فی هٰذا المَقام تَفصيلٌ وَ هُوَ اَنّ المُستَفتی ان لَم يَجِدِ المُجتَهِدَ الحَیّ فَلا يَخلُوا امّا اَنْ يَجِدَ مَنْ يحكی عَنِ الحَیّ اَولا ، فَاِنْ وَجَدَهُ وَجَبَ الاَخذُ عَنهُ وَ اِن لَم يَجِد تعيّنَ اَخذُه عَن كُتُبِ المُجتَهِدينَ الماضينَ .

اَقولُ لا يخفیٰ عَلَی المُنصِفِ المُتأمّلِ اَنّه بَعدَ اِقامَةِ الدّليلِ عَلی اَنّ المَيّت لا قولَ لَه لَم يَبقَ لهٰذا المَقالِ مُجادِلٌ اِذِ القائِلُ بِهٰذِهِ المَقالَةِ بَينَ الاَمرَينِ امّا اَن يُسَلِّمَ الدّليل وَ يَعتَرِفَ بِاَنَّ المَيِّت لا قولَ لَه اَو لا يُسلِّمَ بَل يَقُولُ اَنَّ المَيِّتَ لَهُ قولٌ . فَعَلی الاَوّلِ لامَجالَ لِهٰذا التَّفصيلِ كما لا يخفی . و علی الثانی وهو أنّ الميّتَ له قولٌ لم يكن للترتيب المذكور فی التفصيل وَجهٌ بَل يَجِبُ عَلَی المُستَفتی حينَئِذٍ عَلیٰ تَقديرِ عَدَمِ وُجُودِ المُجتَهِدِ الحَیِّ اَيضاً اَن يُعَوِّلَ عَلَی الاَعلَمِ وَ الاَخذ بِقَولِه وَ اِن كانَ مَيِّتاً وَ اَمّا القولُ بِاَنَّ المَيِّتَ لَه قولٌ عَلی تَقديرِ عَدَمِ المُجتَهِدِ الحَیّ فَهُوَ حكم لا مُحَصَّلَ لَهُ فَتَدَبَّر .

وَ قالَ قدّسَ نَفسهُ هَلْ بَلَغَكَ التّشكيكُ بِاَنَّ الحَديث القُدسِیّ «مَن لَم يَرضَ بِقَضائی وَ لَمْ يَصبِر عَلی بَلائی وَ لَمْ يَشكُرُ لِنِعمائی فَلْيَخرُجْ مِن اَرضی وَ سَمائی وَ لْيَطْلُبْ رَبّاً سِوائی» فَيَجِبُ الرِّضا بِقَضاءِ الله تَعالی وَ قَد صَحّ اَنَّ الرِّضا بِالكُفرِ كُفرٌ والكُفرُ مَقضِیٌّ فَاِذَنْ يَلزِمُ اَن يَكُونَ الرِّضا لِلّهِ تَعالی بِالكُفْرِ كُفراً مَعَ كونِه واجباً. فَاَجابَ عَن ذلكَ اِمامُ المُتَشَكِّكينَ فی المُحَصَّلِ بِقَولِه إنَّ الكُفر لَيسَ نفس القَضا بَل مُتَعَلّق القَضا فنَحنُ نَرضی بالقَضا لا بِالمَقضی . وَ ارتَضاهُ عارِفُ الرّوُمِ فی نَظمِ المَثنَوی وَ هُوَ فاسِدٌ لَيسَ بِصَحيحٍ .

قالَ خاتِم المُحصِّلينَ البرعَة فی نَقدِه : وَ جَوابُه بِاَنَّ الكُفر لَيسَ نَفسُ

القضا بل انّما هو المقضي ليس بشيء فان القائل رضيتُ بقضاءِالله لا يعني رضاه بصفة من صفات الله انّما يُريد به رضاً بما يقتضي تلك الصفة و هو المقضى. و الجواب الصحيح انّ الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة و لا من هذه الحيثية كفر. قلت الفرق بين القضاءِ و المقضى هناك لا مرجع له الى طائل . اليس اعتبار المقضى بما هو مقضي راجعاً الى اعتبار القضاء و لابدّ من هذه الحيثية ليس هو اعتباراً للمقضي، فاذن الجواب الصحيح على ماتحققه انّ الرضا بالقضا بما هو قضاء بالذات او بالمقضى من حيث هو مقضي بالذات واجب و الكفر بما هو كفر ليس هو بمقضي بالذات اذ لم يتعلق به القضاء بالذات بل انّما يتعلق به القضاء بالعرض فكان مقضياً من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر ، فاذن انّما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر ، و انّما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات نظام الوجود فاستقم كما اُمرت و لا تكن من الخاطئين . انتهى ما افاد السيد السند المحقق المحق .

الحاصل ان المستفاد من هذا الحديث و غيره انّ العبد يجب عليه ان يرضا بقضاءِالله سبحانه خيراً كالايمان و الطاعة ، او شراً كالكفر و المعصية ، لكن الرضا بالكفر كفر و المعصية فسق كما ورد في الحديث . و الجواب المشهور هو انّه فرق بين القضاءِ و المقضى و انّه يجب الرضا بالقضاءِ دون المقضى و الكفر ونحوه من جملة المقضى. و تحرير ردّ الجواب انّ القضاء عبارة عن الحكم بوقوع شيء في الخارج و هو امر اضافى فحسنه و قبحه و خيره و شره انّما هو بحسب ما اضاف اليه لان نفس الاضافة لا يوصف بشيء الّا باعتبار المضاف اليه فالتناقض بحاله .

ثمّ تقرير ما افاد الراد عن اصل الاشكال انّ المقضي بالذات لا يكون

الّا خیراً، و الشرّ مقضیّ بالعرض لا بالذات، و الذی یجب الرضا به هو الرضاء او المقضیّ بالذات و الذی یجب عدم الرضا به هو الرضا بالمقضیّ بالعرض کالکفر و الظلم و نحوهما. و قال بعض الافاضل لدفع الردّ المذکور عن الجواب المشهور انّ القضاء کالعلم لیس مجرّد اضافة و نسبة بل هو صورة عقلیة ذات اضافة، فانّ القضاء الالٰهی کما حقّق عبارة عن وجود صور جمیع الموجودات الخارجیّة وجوداً عقلیّاً اجمالیّاً علی وجه اشرف و اعلی. فکلّ ماکان او سیکون، له وجود فی علمه تعالی مقدّساً منزّهاً من التغیّر و القصور و النقص و الشرور. و امّا المقضیّ فهو الصور الکائنة و المواد الخارجیّة علی وفق ماجری فی القضاء. فللقضاء نحو من الوجود و للمقضیّ نحو آخر من الوجود و قد یتطرّق الیه النقص و الآفة و الفساد. والصورة العقلیّة للکفر و المعاصی لیست کفراً و لا معصیة و انّما هی کذلک بحسب وقوعها فی الخارج. فمن قال القضا لایکون الّا خیراً بحسب الرضا به دون المقضیّ لعلّه اراد بالقضاء صورها فی علم الله سبحانه لا مجرّد النسبة و بالمقضیّ وجود الاکوان الخارجیّة التی قد یکون شرّاً و کفراً فظهر الفرق و رفع التناقض.

و قال طاب ثراه: فی الحدیث القدسی: «انا عند المنکسرة قلوبهم و المندرسة قبورهم» القلوب هی النفوس المجرّدة الناطقة و انکسارها عبارة عن موتها الارادیّ و رفضها الاجساد بالارادة قبل رفضها بالطبع الذی هو الموت الطبیعی و القبور هی الابدان الهیولانیّة الرثّة المنهوکة فی نسک الطاعة و منسک العباده و ذلک هو اندراسها.

و قال روح رمسه: فی الحدیث القدسیّ «ماتردّدت فی شیء انا فاعله کتردّدی فی قبض روح عبدی المؤمن یکره الموت و أنا اکره مساءته» فاعتاص الامر فیه علی الاقوام و العشائر من زمرة اهل العلم انّ نسبة

التَرَدُّدِ إلَى الفَعّالِ العَلیم ما مَعناها و کَیفَ مِرقاتُها و لَم یأتِ اَحَدٌ مِنهُم هُناکَ بِما یَستَحِقُّ اَن یحکی و یُنقَلَ. فاعلَم اَنَّ التَرَدُّد فی اَمرٍ یکُونُ تَعارُضُ الدّاعی المرَجّح فی الطَرفَینِ فَاُطلَق المُسبَّبُ هُناکَ و اُریدُ السَّبَبُ. وَمَغزی الکَلامِ اَنَّ قبضَ روحِ المؤمنِ بِالموتِ خَیرٌ بِالقیاسِ إلی نظامِالوُجُود و شَرٌّ مِن جَنبِ مَساءَتِه فهذهِ الشَرّیة العَرَضیّةُ الاضافیّةُ اَقویٰ ضُرُوبِ الشَّرِّیاتِ بِالعَرَضِ و اَشَدُّ اَفرادِها فِی الاَفاعیلِ الالٰهیَّةِ خَیراتُها الجَزیلَة بِالذّاتِ کَثیرَةٌ و شَرِّبَتُها الاضافیّةِ بالعَرَضِ قَلیلَةٌ لِشَرَفِ المُؤمِنِ و کرامَتِه عِندَ اللهِ سُبحانَهُ. و بِعبارَةٍ اُخریٰ وُقُوعُ الفِعلِ بَینَ طَرفَیِ الخَیریّة بالذّاتَ و لُزُومِه لِلخَیراتِ الکَثیرة و الشَرّیّة بالعَرَضِ و بِالاضافَة الیٰ طائِفَةٍ مِنَ الموجُوداتِ هُوَ المُعبَّرُ عَنهُ بِالتَرَدُّدِ، اِذ الخَیریّة تَدعُوا الیٰ فِعلِ الفِعلِ، و الشَّرِیّة الیٰ تَرکِه فَفی ذٰلِکَ انسیاقٌ الیٰ تَرَدُّدٍ مّا. فَاِذنْ المَعنی ما وَجَدتُ شَرِیّةً فی شَیءٍ مِنَ الشُّرُورِ بِالعَرَضِ اللّازِمَةِ لِخَیراتٍ کَثیرَةٍ فی اَفاعیلی مِثلَ شَرِّیّةِ مَساءَةِ عَبدیَ المؤمِنِ من جِهَةِ الموتِ و هُوَ مِنَ الخَیراتِ الواجِبَةِ فِی الحِکمَةِ البالِغَةِ الالٰهیَّةِ. فَما فی الشُّرُورِ بِالعَرَضِ اللّازِمَةِ لِلخَیراتِ الکَثیرَةِ اَقویٰ شریّةً اَعظَمُ مِن هٰذَا الشَّرِ بِالعَرَضِ و لکِن رِعایَةُ الخَیرِ الکَثیرِ و الحِکمَةِ التّامَّةِ فی ذٰلِکَ اَحکم و اَقومُ و اَقویٰ فاسلُکْ سَبیلَ العَقلِ الصُّراحِ و لا تکُن مِنَ الغافِلین.

و قالَ عَطَّرَالله مَرقَدَهُ: مِنَ الشُکوکِ اَنَّ فِعلَ العَبدِ ان عَلِمَالله تعالی وُجُودَهُ و تعلق به القضاء الالهی فهو واجبٌ، و إن علم عدمه و لم یکن وجوده مقضیاً فهو ممتَنِعٌ فکَیفَ یکونُ مَقدُوراً لِلعَبدِ و کَیفَ یکُونُ العَبدُ مُتَمکِّناً مِنْ فِعلِه بالقُبحِ و تَرکِه. قالَ الامامُ فی المُحَصل: اَنَّ الاشکال واردٌ عَلَی الکُلِ و اِنَّ الجوابُ هُوَ اَنَّ الله تعالی لایُسئَلُ عَمّا یَفعَل. فَقالَ المُحَقِّق الطّوسی قدسَ نَفسهُ القُدّوسیّ فی نَقدِه: لوکانَ ذٰلِکَ مُبطِلاً لِقُدرَةِ

الرَّبِّ وَ اختیارِه تعالی فی فعله فانّه کانَ فی الازلِ عالماً بما سیَفعلُه فمالایزالُ امّا واجبٌ وَ امّا مُمتنِعٌ وَ الجوابُ عَنهُ مِن انَّ العِلم تابعٌ لِلمعْلُومِ وَحینئذٍ لایکونُ مُقتَضیاً لِلوُجُوبِ وَ الامتناعُ فی المَعلومِ انتهی کَلامُهُ.

وَ نحنُ نقُولُ هٰذَا الجَوابُ سَخیفٌ جدّاً وَ انّماکانَ یکُونُ لَهُ سَبیلٌ الی الصِّحّةِ لَوکانَ عِلمُ اللهِ سُبحانُه بِماعَدا ذاتِه علماً انفعالیاً تعالی عَنْ ذٰلکَ عُلُوّاً کَبیراً. فَمِنَ المَعلُومِ المُسبّبین انّه سُبحانهُ یَعلَمُ کُلّ شیءٍ عِلماً تامّاً مِنْ سَبیلِ الاحاطَةِ التّامّةِ بِعِلَله واَسبابِهِ المُضمَّنَةِ فی عِلمه التّام بنَفس ذاتِه الاَحدیّة الحقّةِ مِن کُلِّ جِهَةٍ وَ اَیضاً عِلمُهُ سُبحانُه بِکُلّ شیءٍ فَهُوَ عَینُ ذاتِه الحَقَّةِ الواجبَة وَ ذاتُهُ الواجبَةُ عِلّةٌ فاعِلَةٌ لِکُلّ شیءٍ فکَیفَ لایکُونُ عِلمُهُ عِلّةً وَالعِلمُ تابِعٌ لِلمَعلُومِ فی وِزانِ هَیئةِ التّطابقِ اِذِ المَعلُوم هُوَ الاَصلُ فی بابِ وِزانِ المُطابقَةَ لا فی الوُجُودِ اِلّا فی العِلمِ الانفعالیّ کما قَد حَصّلَهُ فی شَرحِ رِسالَةِ مَسْئلَةِ العِلمِ. فَاِذنْ الجَوابُ الحَقُّ هُوَ اَنَّ عِلمَهُ تَعالی وَ اِن کانَ علّة مُقتَضیة لِوُجُوبِ الفِعلِ لکِنّهُ انّما یَقضی وُجُوب فِعلِ العَبدِ المَسبوقِ بقُدرَةِ العَبدِ وَ اِختیارِه لِکونِهما مِنْ جُملة عِلَلِ الفِعلِ وَ اَسبابِه وَ الوُجُوبُ بِالاِختیارِ لا ینافِی الاِختیار بَلْ یُحَقّقُهُ فَکَما ذاتُهُ الحَقّةُ سُبحانُهُ عِلّةٌ لِوُجُودِ کُلِّ موجُودٍ وَ وُجُوبِهِ وَ لَیس ذلِکَ یُبْطِلُ تَوسیط العِلَلِ وَ الشّرائطِ وَ رَبْط الاسبابِ بالمُسبَّباتِ فَکَذلِکَ الاَمرُ فی عِلمه التّام بِکُلِّ شَیءٍ الّذی هُوَ بِعَینِه ذاتُهُ الفَعّالَة الواجبَةِ.

وَ مِن کَلامِه ـ بَرَّدَ اللهُ مَضجَعَهُ ـ فی عِلمِ الواجِبِ جَلَّ شانُه: ضابَطُ مَقامِ االتّحقیق فی عِلمِ الواجِبِ اَنْ یُقالَ العِلمُ قَد یُطلَقُ عَلی المَعنی المَصدَریِّ الاِضاقی المُعبّر عَنهُ بالفارسیّةِ بِ«دانستن» وَ قَد یُطلَقُ عَلی ما هُوَ مَبدَأُ اِنکِشافِ العُلُومِ وَ هُوصفَةٌ وَ مَلَکَةٌ یَقُوم بالمُجرَّدِ فَیَصِحُّ اِطْلاقُ

العالِم عَلَيهِ وَ قد يَطْلَقُ عَلَى الصُّورَةِ الحاضِرَةِ مِنَ الشّيءِ عِندَ المجرَّدِ. وَ هٰذا المَعنى الأخير هُوَ المُرادُ فی قولِهِم العِلمُ مُتَّحِدٌ مَعَ المَعلُومِ بالذّاتِ وَ الماهِيّة مُخالِفٌ لَهُ بِالاعتِبارِ. وَ العِلمُ بالمَعنى الاَوّلِ لا يَصِحُّ اَنْ يَكُونَ عَينَ الواجِبِ تَعالى وَ لا عَينَ شَيءٍ مِنَ الماهِيّات الحَقيقيّة. وَ عِلمُهُ تَعالى بالمَعنَى الثّانی بذاتِه تعالى مُفَصَّلاً اَی باعتِبارِ ذاتِه وَ مِن حَيثُ اِنّهُ مِصداقٌ للصِّفات الحقيقيّة، وَ بِماسِواهُ مِنَ المَعلُومات مُجملاً وَمُفَصَّلاً اَی عِلماً اجماليّاً وعِلماً تَفصيليّاً ـ عَينُ ذاتِه تَعالىٰ بِمَعنى اَنّهُ لايَجِبُ اَنيَقُومَ بِه تعالى مَبدَأُ الاِنكِشافِ حتّىٰ يطلَق عَلَيهِ العالِم كما فی المُمكِنات مِنَ المُجرّدات. بَل ذاتُهُ تَعالىٰ بِذاتِه مَبداءُ اِنكِشافِ ذاتِه وَمَعلولاتِه مِندُون قِيامِ صِفَةٍ وَ مَلَكَةٍ بِه يَكُونُ مَنشأ الاِنكِشافِ. فَالاَثَرُ المُرَتَّبُ عَلى مَنشاءِ الاِنكِشافِ فِينا يَترتّب فی الواجِب تَعالى عَلىٰ نَفسِ ذاتِه فَيَكُونُ ذاته بِهٰذا الاعتِبارِ عِلماً وَ عالِماً. وَعِلمُهُ بِهٰذا المَعنی لايكُونُ عَينَ مَعلُوماتِه المُمكِنَة المَعلُولَةَ بَل عَينَ اَحَدِ مَعلوماتِه وَ هُوَ ذاتُهُ تَعالى، فَذاته تعالى شأنُه مَعلومٌ وَ عِلمٌ وَ عالِمٌ باعتِبارات. وَ عِلمُهُ تَعالى بِالمَعنَى الثّالِثِ بِذاتِه وَ بِمَعلُولاتِه عَلى سَبيلِ الاجمالِ عَينُ ذاتِه، فَاِنّه تعالى لَما كانَ لِذاتِه عِلّةً لِلمَعلُومات كانَ حُضُورُ ذاتِه بعينه حُضُور ذَواتِ جَميعَ مَعلُولاتِه عَلَى الاِجمالِ وَ هٰذا العِلمُ الاجماليُّ عِلمٌ بَسيطٌ وَحدانيٌّ اِجماليٌّ كماليٌّ بالفِعلِ لا بِالقُوَّةِ عَلى ما توهّمَ مِنْ ضلّ بمُعارِضَةِ وَهْمِه عقلَه وَهُناكَ اَيضاً يتّحِدُ العِلمُ وَالعالِمُ وَالمَعلُومُ. ولافَساد فيهِ كما يَظهَرُ عَلىٰ ذَوِی الفِطْرَةِ القَويمَةِ وَ اَمّا عِلمُهُ تَعالى بِالمَعنى الثّالِث بِمَعلُولاتِه عَلىسَبيلِ التَفصيلِ فَلَيسَعَينُهُ تَعالى بَل عَينُ مَعلُولاتِه وَيَتّحِدُ هُناكَ العِلمُ وَ المَعلومُ فَقَط. وَ عِلمُهُ تَعالى بِالمَعلُوماتِ لَيسَ بِاَخْذِ صُورَةِ المَعلوم كَعِلمنا بِالاُمُورِ الخارِجَةِ عَنذَواتِنَاالغَيرِ الصّادِرَةِ عَنّا فَاِنَّ مَعلومنا مِن هٰذِه الاُمُور بِالذّاتِ هِیَ الصُّورَة الذّهنيّة وَ الاَمرُ الخارِجيُّ مَعلُومٌ

بِالعَرَضِ. بَل عِلمُهُ تَعالی بِالاُمُورِ العَینیّةِ وَ الصُّوَرِ الاِدراکیّةِ بِنَفسِ ذَواتِها کَعِلمِنا بِاَنفُسِنا وَ صِفاتِنا النّفسانیّةِ وَ الصُّوَرِ الذِّهنیّةِ المُرتَسِمَةِ فی عُقُولِنا وَ الصُّوَرِ المُرتَسِمَةِ فی القُوَیَ الآلیَةِ لِلنَّفسِ لا بِصورٍ لها فَیَکُونُ مَعلُولاته تعالی مِنَ الاُمُورِ العَینیّةِ وَ الصُّوَرِ الاِدراکیّةِ فی مَعلُومیّتها لَهُ تعالی کالصُّوَرِ المَعقُولَةِ وَ المُرتَسِمَةِ فی الآلاتِ فی مَعلُومیّتها لَنا فَاحفَظ ذلِکَ لِئَلّا یَزِلَّ قَدَمُکَ کَسائِرِ اَقدامِ العُقُولِ وَ الاَفهامِ.

وَ قالَ فی بَعضِ صُحُفِهِ الحَکَمیّةِ بِلِسانِ الفُرسِ:

مرتبه کنه ذات قدّوسی جلّت عظمته مابه‌الانکشاف وصُورت علمیه حضوریّه جمیع موجودات ومتصورات‌است خواه کبیر وخواه صغیر وخواه کلیّات وخواه‌جزئیات و خواه معقولات و خواه محسوسات و ذات حقّش عظم سلطانه علیمست که در علم حُضوری او بجمیع معلومات الی اقصی الوُجود وجود و عدم یکسان است چه علم او بهر معلولی شخصی است فعلی از رهگذر احاطت بعلل و اسباب متادّیه بهویت شخصی آن معلول من‌جهة علمه سبحانه بنفس ذاته الحقّة القدوسیّة نه علم انفعالی مستفاد از وجود معلوم و علم محیط او تعالی شأنه بوجه خیریّت هر هویّتی و لابدیّت ازتحقّقش درنظام اکمل وجود بحسب عنایت بالغهٔ جامعه وجودی و رحمت واسعهٔ ربوبی لامحالة مِلاکِ اِفاضه و مناط ایجاد آن هویّتست. پس بالضّرورة البُرهانیّة و العنایة الرحمانیة نفس رحمانی و افاضهٔ سبحانی بحسب مقارعت فعّالیّه رحمت وجوبی و صلاحیّت و قابلیّت امکانی در طی مدارج مخارج استحقاقات ماهیّات بخُصوصیّاتها و حدود استعدادات موادّ بقابلیّاتها صور حُروف موجودات را درهوای فضای صُنع وابداع راسم وارقام صور معلولات را درکتاب نظام وجود راقم است.

وَ قَد یُقالُ إنَّ عِلمَ النَّفسِ اَیضاً بِجَمیعِ الاَشیاءِ حُضوریٌّ بِناءً عَلیٰ اَنَّ العَقلَ لَیسَ هُوَ النَّفس بَل هُوَ قُوَّةٌ کما اَنَّ الوَهمَ وَ الخیالَ وَ غَیرَهما آلاتٌ لَها وَ المجرّداتُ تَرتَسِمُ فی العَقلِ کما اَنَّ المادّیات تَرتَسِمُ فی الآلاتِ

وَ القُویٰ وَ العَقل وَ سائرِ القُویٰ حاضِرَةٌ مَعَ مافیها عِندَ النَّفسِ فَیَکونُ عِلمُ النَّفس بما فیها علماً حُضوریّاً وَ لا تَعجَب من هذا الکَلام فاَنَّه مَعَ مافیه مِن ظاهِرِ الامرِ یزیفه اَنَّ النّفس لَیسَت قاهِرة عَلیٰ تِلکَ القُویٰ بتِلکَ المثابة وَ اِلّا لَکانَت عالِمَةَ بحَقائِقِها عَلیٰ ماهِیَ عَلَیهِ فی نَفس الامرِ مِن مَبدأ الفِطرَةِ لِکونها حاضِرة عِندَها ، فَلا یُحتاجُ فی العِلمِ بحَقائقِها اِلیٰ اکتِسابِ وَ فِکرِ اَصلاً ، فَاِنَّ العِلم الحاصِل بِالاکتِسابِ امّا اَن یَکونَ عِلماً تَجدُّدیاً وَ العِلم التَجَدُّدیُّ لایکُونُ عِلماً حُضوریاً کَما ارتَکَزَ فی مَدارِکِ المحَقّقینعَلیٰ مافُصِّلَ فی زُبُرِهِم .

وَ قالَ اَعلَی اللهُ دَرَجَتَهُ فی اَقسامِ الرُّوساءِ لِلعالِمِ العُنصُرِیِّ إن کُلَّ جِنسٍ تحتَه اَنواعٌ فاَنَّهُ یُوجدُ فیما بَینَ تِلکَ الانواع نَوعٌ واحِدٌ وَ هُوَ اَکمَلُها وکَذا الاَنواعُ بِالنِّسبَةِ اِلَی الاعضاءِ فاَشرَفُ الاعضاءِ وَ رَئیسُها القَلبُ وَ خَلیفتَهُ الدِّماغُ و مِنهُ تَنبُتُ القُوی عَلیٰ جَمیعِ جَوانبِ البَدَنِ فَکَذلِکَ الا نسانُ لابُدَّ مِن رَئیسٍ وَ الرَّئیسُ امّاانیَکُونَ حُکمُه عَلیَ الظّاهِرِ فحَسَبُ وَ هُوَ السُّلطانُ اَو عَلَی الباطِنِ فَقَط وَ هُوَ العالِم اَو عَلَیهِما مَعاً وَ هُوَ النَّبیُّ اَو مَن یَقُومُ مَقامهُ وَ هُوَ الخَلیفَةُ فَالنَّبیُّ یَکُونُ کَالقَلبِ فیالعالَم وخَلیفتَهُ کَالدِّماغِ وَ النُّخاعِ وکَمااَنَّ القُویٰ المُدرکَة وَالقُوی المُحرِّکَة اِنَّما یَفیضُ مِنَ الدِّماغِ وَ النُّخاعِ علی الأعضاء فکذا قوّةُ البیان و العلم و الدّین و الهدیإنّماتفیضُ بواسطة خلیفته عَلیٰ جَمیع اَهلِ العالَم وَمِن خَصائِصِ الخَلیفَةِ الوَصِیِّ اَن یَکُونَ مُحَدَّثاً بالفتحِ عَلی اِسمِ المَفعُولِ وَ المحَدِّثُ مَن یَسمَعَ الصَّوتَ وَ الکَلامَ المُنتَظَمَ فی الیَقظَةِ فی حالِ الصحَّةِ لا مِن سَبیلِ الصِّماخِ وَ طَریقِ عَصَبِ السَّمعِ بَلمِنسَبیلِ الا تّصال بالملائکَةِ والانصراف الیٰ عالَمِ القُدسِ وَ لٰکِن لایَریٰ شَخصاً مُتَشَبِّحاً وَ لایُعایِنُ مِثالاً مُتَمَثِّلاً فَهُو یَجری مَجریَ النَّبیِّ فیاِشتِغالِ قُوَّته القُدسیّةِ وَشِدَّةِ اِعتِلاقه واستِحکام اِتِّصاله و تَاَکُدِ عَلاقَتِهِ الأکیدَةِ بِعالَمِ المَلَکُوت لَیسَت بِمَثابَةٍ یتَصَحَّحُ

بذلک تشبّح الملائکة و تمثّل روح القدس له علیٰ صورة یراها و یعاینها حتّیٰ یکون یسمع منه کلام الله من سبیل الایحاء و الوحی علیٰ ان یکون هو الموحی الیه من دون توسّط الرّسول بل انّما له مجرّد سماع الصّوت من دون معاینة متمثّل و مثال متشبّح و روی الشّیخ الکلینی طاب ثراه فی الکافی بحذف الاسناد عن ابی عبد الله علیه السّلام انّه ذکر المحدّث عنده فقال سلام الله علیه إنّه یسمع الصّوت و لا یری الشّخص فقلت له جعلت فداک کیف یعلم انّه کلام الملک قال انّه یعطی السّکینة و الوقار حتّیٰ یعلم انه کلام ملک انتهی الحدیث.

ثمّ اذا کانت الخلافة و الوصایة نیابة عن خاتم النّبیین الّذی درجة مرتبة الوصیّ الخلیفة فی مراتب العود درجة مرتبة العقل الثّانی فی مراتب البدو و النّبیّ ینصّ علی انّه مساهمه فی شجرة الشّرف و مضاهیه فی درجة النّوریّة فیقول انا و علیٌّ من نور واحد و انا و علیٌّ من شجرة واحدة

و قال - رفع الله مقامه - اعلم انّ الدّعاء و الطّلب من جملة اسباب الحصول و علل الکون و شرائط الدّخول فی نظام الوجود و ما یتشکّک انّ ما یرام بالطّلب و السّؤال و الالحاح انجاح نیله و تیسر عسیره ان کان ممّا لم یجر قلم القضاء الازلی بتقدیر وجوده و لم یتطبّع لوح القدر الالهیّ بتصویر حصوله فلم الدّعاء و ما رادته و ان کان ممّا جری به القلم و تطبّع به اللّوح فما الدّاعی الیٰ تکلّفه و ایّ افتقار الی تجشّمه فمندفع بانّ الطّلب ایضاً من القضاء و الدّعاء أیضاً من القدر و هما من شرائط المطلوب المقضیّ و من اسباب المامول المقدّر فاذا کان قد جری القضا و القدر بنجاح بغیة ما و انجاح طلبة ما کان الطّلب و الدّعاء اللّذان هما من شرائطها و اسبابها المتادّیة الیه ایضاً من المقضیّ المقدّر و الّا فلا. و بالجملة ماقضی و قدّر فقد قضیت و قدرت اسبابه و شرائطه و مالا فلا

اذا اراد الله شیئاً هیّأ اسبابه اقول نسبة الطلب فی القضاء و الدّعاء الی القدر و متقدّم علیه بالذات و المراد بالطّلب السّعی فی تحصیل المطلوب بعد تصوّره و الدُّعاء الالتماس من اعطائه له و من المستبین انّ للسؤال و التضرّع و الاقبال الی الله تعالی فی تیسر المطالب و فتح المغالیق مدخل عظیم لانّ به یحصل الاستعداد التّام لفیض وجود الله العمیم وفضله الجسیم کما سنح لی .

به یمن گریه طفل از مادر خود شیر می گیرد

دعاها را اجابتها ز فیض چشم تر جو شد

ثمّ لایخفی انّ فیض مایصدر عنه سبحانه له اعتباران احدهما بالنظر الی نفس الجود الکلّی و من هو من تلک الجهة یجب ان یکون غیر متفاوت ولامختلف بالنسبة الی جملة الموجودات ، لان نسبته الی الکلّ علی السّواء ، و الثانی بالنظر الی الممکن من حیث هو و بالضرورة هو غیر متحد فباختلافه فی القرب و البعد بالنسبة الی الجود الالهی حصل اختلاف الجود و تفاوته فکلّ ممکن کان اتمّ استعداداً و قربه اکمل کان اقرب الی جوده و قبول فیضه کما قال من قال .

در دل هر ذرّه فیضت جلوهٔ شایسته کرد

از تو تقصیری نشد آئینهٔ ما زنگ داشت

فالسّائل الملحّ فی المسئلة اذا حصل له ماسأل دون مالم یسئل فلیس منعه مالم یسأل لعربه عنده او لعدم جوده به او لعدم قدرته علیه اذلیس بین ما سأل و بین ما لم یسأل بالنسبة الی الجود الکلّی فرق ولا تفاوت بل التخصیص انّما کان للاستعداد و تمام القبول فیما سأل دون ما لم یسأل وکذا فیما لم یسئل و عدم الفیض الجودیّ عند عدم السّؤال فانّه لعدم الاستعداد عدم القبول فانّ الدّعاء یحصل الاستعداد و القبول وقد یحصل السّؤال

وَ الدُّعاءُ وَلا یحصُلُ الفَیض اَیضاً لِذلِکَ بِعَینه اِذْ لَیسَ کُلَّ دُعاءٍ وَ سُوالٍ مُعِدّاً وَ مُؤَثِّراً لِلقَبُول لِجَوازِ حُصُولِ مانِعِ اَو فَواتِ شَرطٍ اَو تَعلُّقِ مَصلَحةٍ اَو غَیر ذلِکَ کَما قالَ بَعضُ اَرباب المَقال .

گر دعا جمله مُستجاب شدی هر دمی عالمی خراب شدی

وَ قَد سُئِلَ سائلٌ عَن مولانا الثّامِن عَلیّ بن مُوسی الرِّضا عَلیه السّلامُ عَنِ الجَوادِ فَقالَ لِسُوالِکَ وَجهانِ اِن اَرَدتَ المَخلُوقَ فَالجَوادُ هُوَ الّذی یُؤَدّی مَاافترضَ الله عَلَیهِ ، وَ اِنْ اَرَدتَ الخالِقَ فَهُوَ الجَوادُ اِن اَعطی وَ اِنْ مَنَعَ لِانّه اِنْ أعطی أعطی مَن لَهُ وَ اِنْ مَنَعَ مَنَعَ مَنْ لَیسَ لَه .

فَکَلامُه عَلَیهِ السّلامُ دالٌّ عَلی اَنَّ فَیضَ جُودِه تعالی مُتَوقِفٌ عَلَی الاستعداد وَ عَدَمِه فَنَقُولُ یا مَن سائِلُکَ غَیر مَردودٍ ، وَ یا مَن بابُکَ عِندَ السُّؤالِ غَیر مَسدودٍ ، هَیِّئ لَنا مِن اَمرِنا رَشَداً ، وَ اجْعَل مُنتهی مَطالِبِنا رِضاکَ وَ وَفِّقْنا لِما تحِبُّهُ وَ تَرضاه . نظم :

توگفتی هرآن کس که درپیچ وتاب دُعایی کند من کنم مُستَجاب
چو عاجز رهاننده دانم ترا درین عاجزی چون نخوانم ترا

و الحَمدُ لِلهِ وَحدَهُ .

۴

شرح حال میر داماد بنقل سید علی خان مدنی در سلافة العصر

الامیرمحمدباقر بن محمد الشهیر بالداماد الحسینی

طراز العصابة . و جواز الفضل سهم‌الاصابة . الرافع با حاسن الصفات اعلامه . فسید و سند و علم و علامه . اکلیل جبین الشرف و قلادة جیده . الناطقة السن الدهور بتعظیمه و تمجیده، باقرالعلم و نحریره . الشاهد بفضله تقریره و تحریره . ووالله انالزمان بمثله لعقیم . و ان مکارمه لایتسع لبثها صدر رقیم . و انا بریء من المبالغة فی هذا المقال . وبرقسمی یشهد به کل وامق وقال ، شعر :

و اذا خفیت علی الغنیّ فعاذر   ان لا ترانی مقلة عمیاء

ان عدت الفنون فهو منارها الذی یهتدی به . او الآداب فهو مؤملها الذی یتعلق باهدابه . او الکرم فهو بحره المستعذب النهل و العلل . او النسیم فهو حمیدها الذی یدب منه نسیم البرء فی العلل . او السیاسة فهو امیرهاالذی تجمّ منه الاسود فی‌الاجم . اوالریاسة فهوکبیرها الذی هاب تسلطه سلطان العجم . وکان الشاه عباس اضمر له السوء مراراً . و امرّ له حبل غیلته امراراً . خوفاً من خروجه علیه . و فرقاً من‌توجه قلوب‌الناس الیه . فحال دونه ذوالقوّة والحول . و ابی الا ان یتم علیه المنة و الطول . و لم یزل موفور العز والجاه . مالکاً سبیل الفوز والنجاة . حتی استأثر به ذوالمنه . و تلا بآیتها النفس المطمئنة . فتوفّی فی سنة احدی و اربعین والف . و من مصنفاته فی الحکمة **القبسات** و **الصراط المستقیم** و **الحبل المتین** . و فی الفقه **شارع النجاة** و له حواشٍ علی **الکافی فی الفقه** و **الصحیفة الکاملة** و غیر ذلک . و من‌انشائه البدیع الاسلوب . الآخذ بمجامع القلوب

ما کتبه الی الشیخ بهاءالدین مراجعاً رحمهما الله تعالی : ولقدهبت ریح الانس من سمت القدس فاتتنی بصحیفة منیفة کانها بفیوضها بروق العقل بوموضها . وکانها بمطاویها . اطباق الافلاك بدراریها . وکأن ارقامها باحکامها اطباق الملك و الملکوت بنظامها . وکأن الفاظها برطوباتها انهار العلوم بعذوباتها . وکأن معانیها بافواجها . بحار الحق بامواجها . وایم الله ان طباعها من تنعیم . و ان مزاجها من تسنیم . و ان نسیمها لمن جنان الرمضوت و ان رحیقها لمن دفاق الملکوت . فاستقبلتها القوی الروحیة . و برزت الیها القوة العقلیة . و مدت الیها فطنة صوامع السر اعناقها من کوی الحواس و روزاة المدارك و شبابیك المشاعر وکادت حمامة النفس تطیر من وکرها شغفاً و اهتزازاً . و تستطار الی عالمها شوقاً و هزازاً . و لعمری لقد ترویت . و لکنی لفرط ظمائی ما ارتویت

شربت الحب کاساً بعد کاس فما نفد الشراب ولا رویت

فلا زالت مراحمکم الجلیة . مدرکة للطالبین . باضواءِ الاعطاف العلیة . و مرویة للظامئین بجرع الالطاف الخفیة و الجلیة . ثم ان صورة مراتب الشوق و الاخلاص التی هی وراء مایتناهی بما لایتناهی اظنها هی المنطبعة کما هی علیها فی خاطرکم الاقدس الانور الذی هو لاسرار عوالم الوجود کمرآة مجلوة . ولغوامض افانین العلوم و معضلاتها کمصفاة مطحوة . و انکم لانتم بمزید فضلکم المؤملون لامرار المخلص علی حواشی الضمیر المقدس المستنیر . عند صوالح الدعوات السانحات فی مینة الاستجابة . و مظنة الاجابة بسط الله ظلالکم . و خلد مجدکم و جلالکم . والسلام علی جنابکم الارفع الابهی . وعلی من یلوذ ببابکم الاسمی . و یعکف بفنائکم الاوسع الاسنی . و رحمة الله و برکاته ابداً سرمدا ،

ومن غریب رسائله رسالته الخلعیّة ، وهی ممّا یدل علی تأله سریرته . وتقدس سیرته .

و صورتها : بسم الله الرحمن الرحیم الحمد کله لله رب العالمین . و صلاته علی سیّدنا محمد وآله الطاهرین . کنت ذات یوم من ایّام شهرنا هذا و قدکان یوم الجمعة سادس عشر شهر رسول الله شعبان المکرم لعام ثلاث وعشرین والف من هجرته المقدسة فی بعض خلواتی اذکرربی فی تضاعیف اذکاری واورادی باسمه الغنی فاکرر «یا غنی یا مغنی» مشددها بذلك

عن كل شيء الا عن التوغل في حريم سره و الامحاء في شعاع نوره وكأن خاطفة قدسية قد ابتدرت الي فاجتذبتني من الوكر الجثماني ففككت حلق شبكة الحس و حللت عقد حبالة الطبيعة واخذت اطير بجناح الروح في وسط ملكوت الحقيقة وكاني قدخلعت بدني و رفضت عدني . و مقوت خلدي . و نضوت جسدي . و طويت اقليم الزمان و صرت الى عالم الدهر فاذاً انا بمصرالوجود بجماجم امم النظام الجملي من الابداعيات والتكوينيات و الالهيات و الطبيعيات والقدسيات و الهيولانيات و الدهريات و الزمنيات و اقوام الكفر والايمان و أرهاط الجاهلية و الاسلام من الدارجين و الدارجات و الغابرين و الغابرات . و السالفين و السالفات . و العاقبين و العاقبات في الازال و الاباد . و بالجملة احاد مجامع الامكان و دارت عوالم الامكان بقضها و قضيضها و صغيرها وكبيرها باثباتها و بابدائها حالياتها وافياتها واذاً الجميع زفةزفة وزمرة زمرة يجذبهم قاطبة معاملون. وجوه ماهياتهم شطربابه سبحانه شاخصون بابصار نياتهم تلقاء جنابه جل سلطانه من حيث لايعلمون . وهم جميعاً بالسنة فقرذواتهم الفاخرة والسن فاقةهو ياتهم الهالكة في ضجيج الضراعة وصراخ الابتهال ذاكروه و داعوه و مستصرخوه و منادوه بباغني يا مغني من حيث هم لايشعرون فطفقت في تلك الضجة العقلية . و الصرخة الغيبية . أخر مغشياً على وكدت من شدة الوله والدهش انسى جوهر ذاتي العاقلة و اغيب عن بصرنفسي المجردة واهاجر ساهرة ارض الكون و اخرج من صقع قطر الوجود راساً اذ قد ودعتني تلك الخلسة الخالسة شيقاً حنوناً اليها و خطفتني تلك الخطفة الخاطفة تائقاً لهوفاً عليها . فرجعت الى ارض التبار . وكورة البوار . و بقعة الزور . و قرية الغرور تارة اخرى . هذا منتهى الرسالة المذكورة . والله سبحانه اعلم .

۵

شرح حال میرداماد بنقل مدرس تبریزی خیابانی
در ریحانة الادب

میر محمد باقر بن شمس‌الدین محمد استرابادیّ الاصل، اصفهانیّ المنشأ و الموطن، نجفیّ المدفن، اشراق التخلّص، میرداماد الشّهرة، وگاهی به داماد و سید داماد نیز ملقّب، دخترزادهٔ محقّق کرکی علی بن عبدالعالی سابق‌الذکر و پدرش به‌دامادی محقّق مذکور مفتخر بود و به‌همین جهت به‌داماد شهرت داشت و بعد از وفات او ارثاً لقب مشهوری افراد خانوادهٔ او که منجمله همین میرداماد است گردید.

گویند که محقّق کرکی حسب‌الامر رؤیائی حضرت امیرالمؤمنین(ع) دختر خودرا به‌عقد ازدواج شمس‌الدین محمد فوق درآورده که بفرمودهٔ آن حضرت فرزندی از او ظاهر خواهد شدکه وارث علوم انبیا و اوصیا خواهدگردید لکن بعداز چندی پیش‌از آنکه فرزندی بوجودآید آن دختر وفات یافت ومحقّق از بی‌نتیجگی ظاهری آن رؤیای رحمانی در حیرت بود تا بار دوّم باز درخواب آن حضرت فرمودکه همانا مرادما دختر دیگرت بوده نه این دختر متوفّی، اینک آن امر جهان مطاع را امتثال کرده و دختر دیگرش را به عقد شمس‌الدین درآورد و بعد از چندی همین میرداماد بوجود آمد و به‌مدارج عالیهٔ علمیّه ارتقا یافت و مصداق آن رؤیای رحمانی گردید. اینکه درالسنهٔ بعضی دایر ودر قاموس‌الاعلام نیز خود محمد باقر را داماد شاه عباس ماضی دانسته و این لقب مشهوری داماد و میرداماد را نیز مستند بدان داشته همانا ناشی از قلّت تتبّع و بی‌اطّلاعی از حال ایرانیان است.

میرداماد ازفحول ومتبحّرین علمای قرن‌یازدهم امامیّه واعاظم فلاسفه وحکمای اسلامیّه ، جامع علوم عقلیّه و نقلیّه و اصلیّه و فرعیّه ، حکیم بصیر و متکلّم خبیر ودر حلّ بعضی از مشکلات فقهیّه و حدیثیّه نیز بی‌نظیر بوده است .

عقلیش از قیاس عقل برون		نقلیش از قیاس نقل فزون

اسکندر بیگ منشی که معاصرش بوده درتاریخ عالم‌آرای عباسی دروصف این عالم ربّانی‌گوید که در علوم معقول‌ومنقول سرآمد روزگار خود وجامع کمالات صوری و معنوی ، کاشف دقائق انفس و آفاق بود ، در اکثر علوم حکمیّه و فنون غریبه و ریاضی وفقه وتفسیر و حدیث درجهٔ علیا یافته وفقهای عصر فتاوی شرعیّه‌را بتصحیح آن جناب معتبر می‌شمارند و اشراقات فضائل وکمالاتش بر ساحت آمال طلبهٔ علوم درخشان است .

میرداماد در بعضی از مصنّفاتش خودرا درمقام معلمی با فارابی هم‌طراز و در ریاست حکمای اسلامیه با شیخ‌الرئیس انباز می‌دارد . علاوه بر مراتب علمیّه، در زهد و تقوی و عبادات وقیام او بوظائف مقرّرهٔ دینیّه نیز نوادری منقول است . گویند که در تمامی اوقات تکلیف خود به‌جمعه و جماعت و ادای نوافل یومیّه مواظبت داشت ، یک نافله ازاو فوت نشد ، چهل سال در موقع‌خواب دراز نکشید، در هرشبی نصف قرآن (پانزده جزو) خوانده و بیست سال هم مباحات را تا به حد وجوب و ضرورت نرساندی مرتکب نشدی . با شیخ بهائی معاشر بود و نسبت بیکدیگر وظائف ادب و احترام تمام و لوازم صداقت و اخلاص خاص‌الخاص‌را معمول می‌داشته‌اند بطوری که نظیر آن را در سلسلهٔ اهل علم خصوصاً بین‌المعاصرین کمتر سراغ توان کرد . روزی شاه عبّاس برای تفرّج سوار بود واین دوعالم ربّانی نیز که تقرّب تمام داشته‌اند حاضر رکاب بوده‌اند شاه محض امتحان صدق‌و صفای باطن ایشان، نزد میرداماد که به‌جهت بزرگی جثّه‌اش عقب‌تر می‌آمد و آثار خستگی در بشره‌اش ظاهر بود آمد وگفت این شیخ (بهائی) اصلاً وظیفهٔ تمکین و وقار را رعایت نکرده و جلوتر می‌رود واسب‌بازی

می کند برخلاف جناب‌شما که با کمال تمکین ووقار هستید . میر داماد گفت مطلب نه‌چنین است بلکه اسب شیخ از کثرت فرح و انبساطی که از حامل بودن وجود محترمی مانند شیخ را دارد رقص و وجد می کند و نمی‌تواند آرام بگیرد که عالم معظّمی مثل شیخ بر وی سوار شده‌است . پس شاه پنهانی پیش‌شیخ رفته وگفت که میر ، از کثرت فربهی و بزرگی جثّه اسب را هم خسته کرده و به‌زحمت انداخته بطوری که تاب‌حرکت ندارد شیخ گفت مطلب نه‌چنین است بلکه آن خستگی که در اسب میر مشاهده می‌شود فقط دراثر عجزو ناتوانی از باربرداری علمی‌است که کوههای بزرگ از تحمّل آن عاجزهستند سلطان در دم پیاده شد ودر میان آن همه جماعت حاضرین رکاب ، محض شکرانهٔ آن نعمت بزرگ صفای باطن و پاکدلی علمای عصر او ، بروی خاك افتاده و سجدهٔ شکر بجا آورد . یا سبحان‌الله قلم ورقم از بیان مناقب شاه علم‌پرور عالم‌دوست آنچنانی وذکر فضائل و مکارم اخلاق این‌چنین علمای ربّانی عاجز و ناتوان و توفیق تأدّب به آداب ایشان را از درگاه خداوندی مسئلت می‌نماید .

میرداماد از تلامذهٔ شیخ حسین عاملی پدر شیخ بهائی و خال مفضال خود شیخ عبدالعالی پسر محقّق کرکی و بعضی از اکابر دیگر بوده و از ایشان روایت نموده است و یگانه فیلسوف اسلامی مـلّا صدرای شیرازی و بعضی دیگر از اجـلّای وقت نیز از تلامذهٔ میر بوده‌اند . از اقوال نادرهٔ میر ، قول به ذاتی بودن دلالت الفاظ (نه‌وضعی) وقول بعموم منزله در مسئلهٔ رضاع ومانند اینهااست به‌شرحی که در محل‌خود نگارش یافته است .

مصنفات طرفه و عجیبهٔ میر هم بسیار و در اثبات تفنّن و تبحّر معقولی ومنقولی او برهانی قاطع می‌باشد و در طرز و اسلوب همهٔ آنها مبتکر می‌باشد :

۱ـ اثباث سیادة المنتسب بالأم الی هاشم .

۲ـ الاربعة الایّام

۳ـ الاعضالات العویصات فی فنون العلوم و الصناعات وآن جواب بیست مسئله

معضله می‌باشد که پنج آخری فقهی و اصولی و بقیه هم از مشکلات ریاضی و حکمی وکلامی و منطقی بوده و باکتاب سبع شداد مذکور ذیل خود میر ، در طهران چاپ شده است .

٤ـ الافق المبین در حکمت الهی

٥ـ امانت الهی در تفسیر فارسی آیهٔ امانت

٦ـ انموذج‌العلوم که بیست اشکال از مشکلات فنون ریاضی و کلام واصول‌فقه را درآن حل کرده است. و ظاهراً همان اعضالات مذکور فوق است

٧ـ الایقاضات فی خلق الاعمال و افعال العباد

٨ـ الایماضات والتشریقات فی‌مسئلة الحدوث والقدم واین‌هردو درحاشیهٔ قبسات مذکور ذیل چاپ شده است .

٩ـ تأویل المقطعات فی اوائل السور القرآنیة

١٠ـ تشریق الحق

١١ـ التصحیحات و التقویمات که شرح کتاب تقویم الایمان ذیل است

١٢ـ التصحیحات که حاوی بعض تصحیفاتی است که در بعض از اخبار وادعیه واقع شده است .

١٣ـ تفسیر سورة الاخلاص

١٤ـ تقدمة تقویم الایمان

١٥ـ التقدیسات در حکمت الهی و رد شبههٔ ابن‌کمونه

١٦ـ تقویم الایمان

١٧ـ الجذوات بفارسی که در بیان جهت، عدم احتراق جسد حضرت موسی موقع احتراق جبل بجهت تجلی. برای شاه عباس تألیف داده ودر بمبئی چاپ سنگی شده و دارای تحقیقاتی در علم حروف می‌باشد

١٨ـ الجمع والتوفیق بین رأیی‌الحکیمین فی حدوث العالم

۱۹ـ جواب السؤال عن تنازع الزوجین فی قدر المهر و تصدیق وکیل الزوجة للزوج

۲۰ـ جیب الزاویة

۲۱ـ حاشیهٔ استبصار شیخ طوسی که حاشیه بر احادیث آن کتاب شریف بوده و یک نسخه از آن بشمارهٔ ۱۸۹۵ در کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار جدید طهران موجود وآن غیر از شرح استبصار است که بفرمودهٔ روضات در مسائل اصول فقه می‌باشد .

۲۲ـ حاشیهٔ الهیات شفا

۲۳ـ حاشیهٔ رجال کشی

۲۴ـ حاشیهٔ شرح مختصر عضدی

۲۵ـ حاشیهٔ صحیفهٔ سجادیّه که دارای تحقیقات جلیله بوده و باشرح صحیفهٔ سید نعمت‌الله جزائری در طهران چاپ و دو نسخهٔ خطی آن نیز بشمارهٔ ۱۰۶۰ و ۱۰۶۱ در کتابخانهٔ مدرسهٔ فوق موجود است

۲۶ـ حاشیهٔ کافی که باستظهار ذریعه غیر از رواشح سماویهٔ مذکور ذیل است

۲۷ـ حاشیهٔ مختلف علامه

۲۸ـ حاشیهٔ من لایحضره الفقیه

۲۹ـ الحبل المتین در حکمت

۳۰ـ حدوث العالم ذاتاً و قدمه زماناً چنانچه در ذریعه گفته است .

۳۱ـ خلسة الملکوت واین هردو در حاشیهٔ قبسات مذکور ذیل چاپ شده‌است

۳۲ـ خلق الاعمال که باکتاب مسارّ الشیعه در یکجا چاپ و آن غیر از ایقاضات مذکور فوق است

۳۳ـ دیوان شعر به‌عربی و فارسی

۳۴ـ الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیة

۳۵ـ السبع الشداد واین هردو در طهران چاپ شده است

۳۶ـ سدرة المنتهی در تفسیر قرآن

۳۷- شارع النجات در فقه

۳۸- شرح استبصار که فوقاً ضمن حاشیهٔ استیصار اشاره شد

۳۹- شرح تقویم الایمان

۴۰- شرح مختصر الاصول عضدی

۴۱- شرعة التسمیة و آن رساله‌ای‌است مبسوط درحدود دوهزاربیت درحرمت تسمیه و تکنیهٔ حضرت ولی عصر عجل‌الله فرجه در زمان غیبت

۴۲- الصراط المستقیم در حکمت

۴۳- ضوابط الرضاع

۴۴- عیون المسائل المنطوی علی لطائف الدقائق و طرائف الجلائل

۴۵- القبسات در حکمت که در طهران با اثولوجیای ارسطو و بعضی از کتابهای دیگر خود میر چاپ شده است

۴۶- مشرق الانوار که مثنوی است

۴۷- نبراس الضیاء

۴۸- نفی الجبر و التفویض و غیر اینها .

اشعار نغز وطرفهٔ عربی وفارسی میر نیز بسیاراست وچنانچه اشاره شد به‌اشراق تخلّص می‌نموده و از اوست :

ای ختم‌رسل دوکون پیرایهٔ تست		افلاك یکی منبر نه پایهٔ تست
گر شخص‌ترا سایه نیفتد چه عجب		تو نوری‌وآفتاب خود سایهٔ تست

درمرحلهٔ علی‌نه‌چون‌است‌ونه‌چند		درخانهٔ حق زاده بجانش سوگند
بی‌فرزندی که خانه زادی دارد		شك‌نیست‌که‌باشدش‌بجای‌فرزند

نیز از اشعار افتخاریهٔ اواست‌که رباعی مشهور ابن‌سینارا استقبال کرده‌است :

تجهیل من ای عزیز آسان نبود — بی از شبهات
محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود — بعدازحضرات

مجموع علوم ابن سینا دانم – با فقه‌وحدیث
وینها همه ظاهر است و پنهان نبود – جز برجهلات

کالدر ولدت یا تمام الشرف — فی الکعبة و اتخذتها کالصدف
فاستقبلت الوجوه شطر الکعبة — والکعبة وجهها تجاه النجف

نتوان ز غم تو دل به‌تدبیر برید — نتوان به‌جهد از شیر برید
بر من نتوان بست به زنجیر دلت — وز تو نتوان دلم به شمشیر برید

درکعبهٔ قل تعالوا از مام که زاد — ازبازوی باب حطّه خیبر که گشاد
بر ناقهٔ لا یؤدی الّا که نشست — بردوش شرف پای کراسی که‌نهاد

وفات میرداماد هنگام تشرّف به زیارت عتبات عرش درجات در سال هزار و چهلم یا چهل و یکم یا دوّم هجری قمری مابین کربلا و نجف واقع شد، جنازه‌اش به‌نجف اشرف نقل و در آن ارض اقدس دفن گردید . بنا براوّل ، جملهٔ : عروس علم دین را مرده داماد = ۱۰۴۰ . و بنا بر دوّم ، هر یک از کلمهٔ : الرضی = ۱۰۴۱ و جملهٔ : عروس علم و دین را مرد داماد = ۱۰۴۱ و بنا بر سیّمی نیز کلمهٔ الراضی = ۱۰۴۲ مادّهٔ تاریخ وفات می‌باشد و در ردیف محمّدین از نخبة‌المقال گوید :

و السید الداماد سبط الکرکی — مقبضه (الراضی=۱۰۴۲) عجیب المسلک

(قص وص ۱۱٤ ت و ۲۰۹۸ ج ۳ و ٤۱۸۷ ج ٦ س و ۷ ج ۲ مع و متفرقات ذریعه و مدارك مذکوره در ضمن شرح حال)

مقدّمهٔ تحلیلی قبسات

از

سید علی موسوی بهبهانی

بعدالحمد والصلاة ، سپاس خدای بزرگ راست که سرانجام طبع انتقادی وتحقیق کتاب «قبسات» که شاهکار و بزرگترین و پر اهمیت‌ترین اثر حکیم فرزانه میر محمد باقر داماد بزرگ فیلسوف عصر صفوی با همت وکوشش چند ساله مصححان آن پایان یافت و اینک در دست انتشار می‌باشد . چاپ حاضر کتاب قبسات از طرف مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران انجام یافته و هفتمین شماره از سلسله انتشارات آن مؤسسه بشمار است . نحوهٔ تصحیح و چگونگی مقابلهٔ نسخ و روش نقطه‌گزاری و غیره که در چاپ حاضر به‌کار رفته است در جای مناسب خود آورده می‌شود . از من خواسته شد تا همانطورکه در مقابله و تصحیح مقداری از متن کتاب سهمی داشته‌ام مقدمه‌گونهٔ مختصری مشتمل برفهرست اجمالی مطالب تهیه نمایم تابانوشته‌های دیگری که راجع به شرح حال و فهرست و منابع احادیث و آیات به‌ترتیب از طرف دوست دانشمند آقای دکتر مهدی محقق و دوست ارجمند آقای ابراهیم دیباجی فراهم می‌شود بصورت مقدمه در ابتداء کتاب حاضر که فقط متن بدون حشو و زوائد قبسات است قرارگیرد . البته کتاب حاضر مجلد دومی خواهد داشت که شامل تعلیقات وبررسی و تحلیل آثار و خلاصه‌ای از عقاید کلامی و فلسفی داماد و شرح حال تفصیلی مؤلف بانضمام فهرست مصطلحات و غیره خواهد بود .

این مطلب قابل ذکر است که درچاپ حاضر کتاب قبسات نهایت جدیت بکار رفته تا تصحیح و نقطه‌گزاری به‌روش علمی متداول میان محققان صورت گیرد و یکی

از مزایای آن بر طبع قدیم این باشد که مطالعه کننده با مشکل قرائت متن مواجه نباشد. به‌زبان دیگر جای وقف ووصل وجای صدای حرف وضبط کلمه بااستفاده ازحرکات و ضوابط معلوم گشته تا مشکلی از جهت خواندن برای مطالعه کننده درمیان نباشد.

مطلب دیگری که لازم است یادآور شد - اینکه فصل‌بندی وابواب کتاب قبسات مانند دیگر کتب مشابه روشن و منظم نیست و این خود یکی از ممیّزات سبک نگارش داماد بشمار است. باتوجّه بدین نکته است که تهیه فهرست مطالب آن بدان صورت که کاملاً روشن وگویا باشد آسان نمی‌نماید. علاوه بر این مطالب و مسائل فلسفی هرچند بطریق منطقی هم باشد نمی‌توان برای آنها همانند کتابهای ادبی یا حقوقی فهرست منظم وکاملاً روشنی تهیه کرد. و این مشکل ناشی از طبیعت مسائل فلسفی است یعنی این مطالب آنچنان به‌هم بستگی دارند که نمی‌توان آنها را دسته‌بندی کرد و هر دسته را در جای جدا و معین قرارداد. واگر براین تصمیم ناگزیر باشد و بخواهد باید کم وبیش همهٔ مطالب کتاب‌را درفهرست بیاورد. پس اگربخواهدآنرا به‌زبان‌ساده وغیراصطلاحی تحریر کند چه‌بساکه از لحاظ کمیّت برمقدار متن‌کتاب فزونی یابد. باتوجه بدین‌امر بود که من تنها فهرستی کوتاه از مطالب کتاب تهیه کردم که در آن فقط شماره عناوین‌اصلی و فرعی کتاب آمده و ذیل هرعنوان‌اصلی (یعنی قبس) کتاب بذکر تعداد عناوین فرعی (ومضه - ومیض) و ذکر موضوع سخن در هرعنوان اکتفاگردیده است - باشدکه کمکی در راه مطالعه کتاب باشد. لیکن پیش‌از بیان فهرست اجمالی کتاب قبسات بشرحی که یاد شد - بنظر می‌رسد که بهتر باشد مسألهٔ «حدوث دهری» راکه موضوع اصلی کتاب قبسات وهمچنین اساس فلسفهٔ خاص میرداماد را تشکیل می‌دهد به اختصار در اینجا بررسی نموده وخلاصه این نظریه راکه مبنای حل بسیاری ازمشکلات فلسفی درفلسفهٔ خاص حکیم استرآباد است بیان داریم تامطالعه کنندگان بمضمون موضوع اصلی کتاب حاضر آگاهی اجمالی داشته و بااین‌دانش‌اجمالی و زمینه قبلی بمطالعه بپردازند. امیدآنکه نگارنده را برهفوات احتمالیش در بیان نظریهٔ حدوث دهری میرداماد آگاه سازند.

چنانکه یادآورشدیم موضوع اصلی بحث در کتاب قبسات «حدث دهری» است و خلاصهٔ سخن حکیم استرآباد دراین باب آنست که نمی‌توان مجموع عالم (ممکنات) را تنها حادث دانست که فقط عدم ذاتی آنها بر وجودشان مقدم باشد، زیرا عدم ذاتی اعتباری است نه نفس‌الامری و اگر ممکنات را بتمامها تنها مسبوق به عدم ذاتی بدانیم درواقع و نفس‌الامر مسبوق به‌عدم نیستند. و نیز نمی‌توان مجموع عالم را حادث زمانی دانست یعنی وجود کل عالم مسبوق به‌عدم زمانی باشد، چه براساس این‌فرض زمان‌خود که از اجزاء عالم ممکنات است باید مسبوق به‌عدم خودش درظرف زمان باشدکه این فرض مستلزم اجتماع وجود و عدم زمان است در ظرف واحد. از این‌گذشته نتیجهٔ قول اخیر آنست که یک زمانی ولو بوهم وجود داشته باشدکه واجب تعالی را هیچ اثر و معلولی در آن نبوده باشد. و لازمهٔ آن تعطیل و امساك فیض لایتناهی حق است در حق ممکناتی که مستحق وجود هستند. واین نوع تعطیل محال است.

بنابراین هم قول آنکه بقدم زمانی معتقد است و فرق میان موجودیت واجب و ممکن را فقط بحسب اعتبار دانسته خلاف واقع است وهم قول متکلمان که عالم‌را حادث زمانی دانسته و بدین طریق امساك و تعطیل را درافاضهٔ واجب‌الوجود درزمان‌نامتناهی روا داشته‌اند خلاف عقل و ذوق بلکه شرع و فطرت است.

دانشمند استرآبادی اضافه می‌کند که حق قراح آنست که عالم را یا بتعبیر دیگر وعاء عالم را به‌سه قسم منقسم کنیم:

یکی عالم یا وعاء سرمد که بمنزلهٔ ظرف‌است برای ذات واجب الوجود و اسماء و صفات او.

دوم عالم دهر یا وعاء دهر که ظرف مجردات صرفهٔ عقلیه است.

سوم عالم یا وعاء زمان که ظرف است برای حوادث یومیه و موجودات عالم کون و فساد.

این عوالم سه‌گانه در طول هم قراردارند یعنی عالم سرمد فوق همهٔ عوالم ومحیط

برآنها و اقوای و اکمل است نسبت به‌همه موجودات از حیث وجود . و عالم دهر فوق عالم زمان و محیط برآن است و موجودات آن اقوای جواهر و اکمل از موجودات عالم زمان است . و عالم زمان که حوادث آن مادون همهٔ عوالم و موجودات آن ضعیف‌تر و ناقص‌تر از همهٔ موجودات عوالم دیگر است .

البته این بیان بدان معنی نیست که موجودات زمانی در وعاء دهر نیستند بلکه همهٔ موجودات ممکن اعم از مجرّد ومرکب در وعاء دهر بنحو ثبوت وعدم‌تغیر وبدون کمیّت موجود هستند ، منتهی حوادث یومیه و موجودات زمانی بطور متغیر و متکمم در وعاء زمان وجود پیدا می کنند . خلاصه آنکه عالم اعلی واجد عالم اسفل نیز هست ولی عکس آن تحقّق ندارد . یعنی اسفل نمی‌تواند واجد اعلی باشد . یا به تعبیر دیگر ناقص واجد کامل نیست ولی بعکس آن کامل واجد ناقص هست .

پس از بیان این مقدمه داماد می گوید : همانطورکه حوادث زمانی در حدی از حدود سلسلهٔ عرضیه زمان معدوم بوده‌اند و در حدّ بعد موجود شده‌اند وبه‌همین‌جهت مسبوق به‌عدم واقعی هستند ، همچنین‌است امر درسلسلهٔ طولیهٔ عوالم سه‌گانه ـ سرمد دهر، زمان ـ که هر عالم مادون در مرتبهٔ عالم مافوق خود بواقع معدوم‌است . بنابراین وجود واقعی عالم مافوق بعینه عدم واقعی عالم مادون است ، و مرتبهٔ ضعیف وناقص عالم مادون در مرتبهٔ وجود کامل عالم مافوق موجود نیست ، پس وجود نفس‌الامری هر عالم مافوق بعینه ظرف عدم نفس‌الامری عالم مادون است .

بنا برآنچه ذکر شد ، روشن گردید که مرتبهٔ وجود نفس‌الامری عالم سرمد بعینه مرتبهٔ عدم نفس‌الامری عالم دهر و مجرّدات است ، پس معدوم بودن مجردات و همهٔ ممکنات در مرتبهٔ عالم سرمد ، عدمیت نفس‌الامری و واقعی است . نتیجه اینکه عالم ممکنات و مجموع مجردات مسبوق بعدم واقعی و نفس‌الامری هستند و حدوث دهری دارند و حدوث‌آنها واقعی است نه اعتباری چنانکه حکیم گوید ، و نه حدوث زمانی چنانکه متکلم می گوید . . . . وهمچنین است حکم در مورد عالم دهر و عالم زمان

نسبت بیکدیگر . یعنی وجود نفس‌الامری عالم دهر بواقع عدم نفس الامری است برای عالم زمان .

بنابراین حوادث زمانی علاوه برحدوث ذاتی مسبوق به سه عدم واقعی هستند :

۱ـ عدم زمانی ۲ـ عدم دهری ۳ـ عدم سرمدی ، وسلسلهٔ موجودات دهری مسبوق به دو عدم واقعی هستند : ۱ـ عدم دهری ۲ـ عدم سرمدی . اما عالم سرمدی مسبوق به‌هیچ عدمی در هیچ مرتبه‌ای نیست . حتی به‌اعتبار عقل هم هیچ عدمی بر عالم سرمد که حاق حقیقت اعیان و متن موجودات عینیه است سبقت ندارد [1] .

بنابراین معلوم‌شد که غیر از ذات‌وصفات واجبی آن همهٔ عوالم و کلیه موجودات مسبوق بعدم واقعی نفس‌الامری هستند . و عقیدهٔ مشائیان و اشراقیان که عالم مجردات را فقط مسبوق بعدم اعتباری می‌دانند استوار نیست، همانطور که نظر متکلمان در باب حدوث زمانی کلیهٔ عالم ممکنات اعم از مادی ومجرد ، نیز نااستواراست . باری مقصود میرداماد به‌تعبیر دیگر چنین‌است که : وجود موجودات عالم نفس‌الامری است ووجود عالم اعلی بعینه عدم و ظرف عدم موجودات عالم ادنی است ، پس عدم هر عالم ادنی درظرف عالم اعلی عدم واقعی ونفس‌الامری است ، پس همانطور که عدم حادث زمانی در زمان قبل از وجود آن عدم واقعی است ، عدم وجودی هر یکی از عوالم سلسلهٔ طولیه هم در مرتبهٔ ماقبل خود یعنی عالم فوق برآن ، عدمی واقعی‌است . خلاصه آنکه حکیم قدسی ضمیر ، حدود کلی مراتب وجود راکه ازاشراق شمس حقیقت وجود بظهور پیوسته ونقص وکمال آن حدود را قبل و بعد فرض کرده وآن‌را بمنزلهٔ قبلیت و بعدیت زمانی دانسته‌است . وهمانطور که حوادث زمانی که هریک بعدازدیگری می‌آید وجود بعدی در مرتبهٔ وجود قبلی معدوم است و عدم آن واقعی است ، همچنین در سلسلهٔ طولیه حقیقت وجود نیز هر وجود مابعدی در مرتبهٔ وجود ماقبل واقعاً معدوم است .

۱ـ البته از نظر عرفانی و بر مذاق عارفان که مقام تعین اسمائی ذات را بعد از مقام لاتعین ذات می‌دانند ، مقام تعین اسمائی مسبوق به‌عدم سرمدی می‌شود .

بلی تنها ذات حق تعالی است که هیچ موجود و یا مرتبهٔ وجودی بر آن مقدم نیست و به‌همین جهت عدم واقعی در ساحت او راه ندارد . پس نتیجه چنین است که مجرّدات عالم دهر که خود نیز به دو مرتبه : دهر اعلی و دهر اسفل منقسم است ، علاوه بر عدم ذاتی (اعتباری) مسبوق به‌دو عدم واقعی هستند : یکی عدم آنها در سرمد و دوم عدم هر مرتبهٔ مابعد دهری در مرتبهٔ ماقبل خود .

وهمچنین حوادث جسمانی زمانی علاوه بر حدوث ذاتی واعتباری دارای حدوث زمانی و دهری نیز هستندکه هر دو عدم واقعی است . خلاصه آنکه موجودات همه از مجرّد و مادی ، حادث هستند و مسبوق به عدم واقعی نفس‌الامری . در مقابل ذات سرمدی عزّ مجده که بتمام فروض قدیم است و حدوث‌را به‌هیچ‌یک از معانی آن درآن ساحت مقدس راهی نیست .

دانشمند استرآبادی بدین طریق میان عقیدهٔ ملیین (یعنی متکلمان) ونظر فلاسفه ۵
(پیروان استدلال) جمع می‌کند . ودرواقع با ابداع نظریهٔ حدوث دهری توفیق می‌یابد یک نوع توافقی میان متکلم و فیلسوف یا به‌زبان دیگر میان شرع و عقل برقرار ساخته و براساس آن فلسفه‌ای نو را پی افکند .

فهرست مختصر فصول و ابواب کتاب قبسات

موضوع کتاب : موضوع اصلی کتاب قبسات «مسأله حادث یا قدیم بودن عالم است» . داماد خود درمقدمهٔ همین کتاب یادکرده است که : کتاب قبسات‌را بخواهش یکی از دوستانش که ردّ مسئول وی برایش مقدور نمی‌نمود نگاشت . او می‌گوید : دوست یاد شده از وی تقاضاکرد تا نظر خود را در باب حدوث و قدم عالم (یعنی ماسوی الله) که محل اختلاف آراء صاحب‌نظران علوم فلسفه الهی است نگارش دهد وکتاب قبسات در همین زمینه نگارش‌یافت . و مشکلی راکه متقدمان ازعهدهٔ حل‌آن چنانکه باید برنیامده بودند بتوفیق الهی برطرف ساخت .

وجه تسمیه کتاب به‌قبسات : مؤلف درمقدمه کتاب بدان نامی‌خاص نداده‌است بنابراین تسمیه کتاب به « قبسات » باید از قبیل علم بالغلبه بوده و وضع تعیینی داشته باشد نه وضع تعینی . امّا از عبارت‌آخر مقدمه که داماد می‌گوید : من مسئول دوست خود را برآوردم و مطالب کتاب را طی‌قبساتی که هرکدام بر «ومضات» و «ومضاتی» است نگارش دادم ، این‌احتمال پیش‌می‌آید که خود مؤلّف تلویحاً کتاب‌را به «قبسات» موسوم‌کرده باشد . درمورد بیشتر آثار داماد همین سخن مطرح است که نام آنها وضع تعینی دارد یا وضع تعیینی ؟ باری هرچند تحقیق و تفصیل درخصوص این موضوع که نام‌کتاب که‌بدان شهرت‌یافته نامی‌است که مؤلّف‌بدان‌داده یابعدهابدان موسوم‌ومشهور شده است ثمرهٔ علمی ندارد ولی رعایت امانت علمی ایجاب می‌کندکه از انتساب این نام‌گزاری به مؤلّف مادام‌که مدرکی قاطع در دست نیست خودداری شود .

فصول و ابواب کتاب : کتاب‌قبسات جمعاً شامل ده‌قبس‌است وهرقبس مشتمل برچندین ومضه و ومیض‌که در زیر به‌موضوع مورد بحث در هر قبس و تعداد ومضه ویا ومیضات آن به‌اختصار اشارت می‌رود :

قبس اول : در این قبس از انواع حدوث و اقسام وجود ازجهت حادث وغیر حادث بودن و نیز تحدید موضوع مورد بحث کتاب گفتگو می‌شود که جمیعاً شامل هفت ومضه است . و ومضه‌های چهار و هفت هرکدام مشتمل بر هفت «ومیض» .

۱ـ این تقسیم‌بندی‌را می‌توان چنین‌تفسیر کرد که «قبس» بمنزله «باب» و «ومضه» در حکم «فصل» و «ومیض» همچون «بند» فرض شده است .

قبس دوم : در این‌قبس انواع سه‌گانه سبق ذاتی مورد بحث‌است و بر اثبات‌آن برهان اقامه می‌شود . این مباحث این قبس جمعاً در طی هفت ومضه آمده و ومضه سوم آن مشتمل بر هشت ومیض و ومضهٔ پنجم آن شامل چهار ومیض و ومضه هفتم دارای چهار ومض است :

دراینجا به‌خلاصه موضوع موردبحث درومضه‌اول وخلاصه مسأله موردگفتگو در ومیض‌آخر اشاره‌می‌شود . باشدکه مطالب مورد بحث کتاب و سیاق سخن سیدداماد اندکی روشن شود :

ومضه نخست : از آنچه درکتب دیگر خود برتو خواندیم دریافتی که «وجود» هرشیء در هر ظرف و وعائی وقوع نفس همان شیء است در همان وعاء و هیچ امری دیگر بدان ملحق یا منضم نمی‌شود . چه در غیر اینصورت مطلب «هل‌بسیطه» بدل به «هل مرکبه» شده و ثبوت شیء فی نفسه به‌معنی «ثبوت» شیء برای شیء دیگر درآید . و این هردو بدیهی‌البطلان است الخ .

ومیض آخر : داماد می‌گوید : به‌عبارت‌دیگر هرگاه صادراول سرمدی‌الوجود و همراه با جاعل تام خودکه واجب بالذات است در متن‌اعیان تحقّق داشته باشد لازم می‌آیدکه مجعول در مرتبهٔ ذات جاعل تحقق داشته و معیت ذاتی در متن اعیان با وی داشته باشد و بنابراین ذات جاعل بماهی هیچ نوع تقدمی ولو در مرتبهٔ عقل بر مجعول خود ندارد و تصور تقدم جاعل برمجعول امکان‌ندارد . و امتیاز جاعل ازمجعول ازمیان می‌رود و تقدم رتبی‌جاعل بر مجعول در مرتبهٔ ذات نیز ازمیان می‌رود . واین‌نیز بدیهی‌ـ البطلان است .

قبس سوم : این قبس جمعاً مشتمل بر شش ومضه است . وهیچیک از ومضات مزبور مشتمل بر ومیض نیست بجز ومضهٔ آخر یعنی ومضهٔ ششم که شامل سی و دو «ومیض» است . موضوع مورد بحث در این قبس تقسیم بعدیت انفکاکی است به دو قسم از طریق برهانی که باتوجه به‌قبلیت سرمدیه اقامه شده است . در اینجا نیز خلاصه مقال داماد را در ومضه اول و «ومیض» آخر به‌ترتیب می‌آوریم :

ومضه اول : برهر کس که بضاعتی تحصیلی داشته‌باشد معلوم است که : امتداد اتصالی که فرض اجزاء و حدود مشترکه درآن ممکن است جز امتداد دووضع که قابل اشاره حسی است نمی‌تواند باشد واین تنها به‌عالم جسمانیّات که فلک‌اقصی محیط برهمه آنهاست اختصاص‌دارد . بنابراین وقوع در حیّز وصاحب وضع و مکان وجهت‌بودن به‌اجسام وابعاد جسمانی اختصاص‌دارد وهمچنین سیلان واستمرار وفوت‌ولحوق‌ومُضیّ و استقبال مختص است به‌زمان وحرکت و امتداد وسیلان برای هر شیء ازناحیهٔ زمان و حرکت ناشی است .

ومیض آخر (از قبس سوم) : از آنچه‌گذشت آشکار شدکه انسان‌کبیر یعنی عالم اکبر بتمامه از ثابتات و قارات و متغیّرات و تدریجیات و دفعیات ازکوچک و بزرگ بقضّها و قضیضها مجعول حق‌متعال و مخلوق خالق علی‌الاطلاق است بدون‌اینکه ابداع و ایجادآن تدریجی ومنطبق برزمان باشد چنانکه درحرکت قطعیّه ویادفعی باشد چنانکه درحرکت توسطیه بلکه‌بطریق وراء طرق مذکوراست که وهم‌رابدان دسترسی نیست . خلاصه آنکه ایجاد عالم اکبر نه‌تدریجی و قابل فرض اجزاء وانقسام است ونه دفعی و غیر قابل فرض اجزاء و انقسام بلکه ایجاد دهری است که دوام دهری دارد . بااین تفصیل که افاضه عقول ازکتم عدم صریح ازجناب حق جل و علا را ابداع وایجاد اجرام سماویه را اختراع وخلق کائنات مسبوق بعدم‌زمانی‌ممتد ومرهون امکان‌استعدادی را تکوین‌گویند . از این بیان بطلان قول یهود بتعطیل فیض و فراغ حق از افاضه و محال بودن آن معلوم شد .

کما قال عزّ من قائل :

قالت الیهود یدالله مغلولة غلت ایدیهم و لعنوا بماقالوا بل یداه مبسوطتان ، الآیه .

قبس چهارم : دراین قبس داماد از قرآن کریم و سنّت پیامبر واحادیث اوصیاء شواهدی براثبات مدعای خویش می‌آورد و جمعاً مشتمل بر شش « ومیض » است . در چهار ومیض اول به‌آیات قرآن استشهاد می‌شود . ودر ومیض پنجم به‌احادیث نبوی ودر ومیض آخر یعنی ششم به‌احادیث مروی ازائمه علیهم‌السلام استنادمی‌شود . وآخرین ومیض از جهت کمیّت از جمیع ومیضات نخستین مفصل‌تر است .

در این قبس بحث اصلی اثبات حدوث دهری عالم بتمامه است از طریق استناد به‌آیات قرآنی و احادیث اعم از نبوی و احادیث مروی از ائمه .

در ومیض اول داماد به‌آیهٔ « ماخلقکم ولابعثکم الاکنفس واحده » ـ از سورهٔ لقمان ـ استنادکرده و ازکشاف زمخشری نقل می‌کندکه‌گفته : مراد آنست که خلقت و بعث قلیل وکثیر و متعدد وواحد ازطرف حق‌تعالی یکسان است ، زیرا خدای‌را شأنی از شأن دیگر باز نمی‌دارد .

داماد نتیجه می‌گیردکه این تساوی تنها در وعاء دهر که تکمم و تقدر ندارد منظور است .

ودر ومیض آخر چنانکه یاد شد داماد به‌احادیث وخطبه‌های ائمه علیهم‌السّلام بتفصیل استناد شده است . ودر پایان این ومیض آمده : ثُمّ قال علیه‌السلام و لا دیانة الّا بعد معرفة ، و لا معرفة الّا باخلاص . . . فهذه جملة جمیلة من احادیثهم الجامعة لمکنونات العلم و غامضات الحکمة ، الخ .

قبس پنجم : موضوع بحث در این قبس چگونگی وجود طبایع مرسله است و جمعاً شامل چهار ومضه است . ومضه چهارم یعنی ومضه آخر خود مشتمل بر بیست و یک ومیض‌است . در ومضه نخست اعتبارات چهارگانه ماهیت ـ لابشرط ، بشرط لا ، بشرط شی ولا شرط مقسمی ـ بحث شده و وجه امتیاز این چهار اعتبار و

بخصوص فرق میان لابشرط قسمی ولا بشرط مقسمی به‌شرح بیان شده است .

او می‌گوید : لابشرط قسمی عموم‌تناولی دارد درصورتی‌که عموم‌لابشرط مقسمی تناولی نیست یعنی شامل افراد و جزئیات و متشخّصات نیست .

و در « ومیض آخر » یعنی پایان قبس سخن از این موضوع است که انسان عالم کبیر یعنی شخص عالم با نظام جملی آن هر چند از جهت انتساب بفاعل حق ثابت الذات و حاصل‌الوجود است ولی از لحاظ ذات خویش از دو جهت هالک و باطل است : یکی بطلان ذاتی من‌حیث هی‌هی و دیگری عدم دهری واقعی صریح که قبل از فیضان ذات حق متعادل و ایجاد ابداعیات . یعنی در متن عرش سرمد جز ذات حق تعالی که حاق واقع است شخص عالم معدوم بوده است . و این عدم واقعی و صریح است . و همین است معنی حدوث دهری عالم .

قبس ششم : در این قبس سخن از متصل بودن زمان وحرکت واینکه هرمتصل ممتدی ناگزیر متناهی‌است و بی‌نهایت عددی‌درحوادث زمانی که متعاقب‌یکدیگر هستند ناممکن و باطل‌است.: در ومضه نخست بدوطریق برمتصل ومتناهی‌بودن زمان‌استدلال شده است . و سرانجام نتیجه گرفته می‌شود که جوهر فرد یا به‌زبان دیگر جزء لایتجزی امکان ندارد وهر جوهر فارد متحیّز ناگزیر ممتد درجهات و قابل‌تجزیه دروهم خواهد بود . و در «ومیض آخر» از این قبس سخن در این است که امتداد زمان همانند امتداد حرکت که منشأزمان‌است می‌باشد وامتداد فلک که حامل‌حرکت‌است مستدیر می‌باشد و نباید توهم شود که امتداد زمان مستقیم‌است همانند امتداد خطوط وسطوح . ودرآخر نحوهٔ تجزیه و همی زمان را به‌آنات و ساعات و غیره بیان می‌دارد و روشن می‌سازد که فرض‌مبدأ درزمان به‌چه‌طریق صورت می گیرد . باری این‌قبس‌را جمعاً چهارده«ومضه» است که ومضه سوم شامل یک ومیض است و ومضه هشتم مشتمل بر ده «ومیض» و ومضه دوازدهم دارای یک ومیض و ومضه چهاردهم را بیست‌ویک «ومیض» است.

قبس‌هفتم : دراین‌قبس همانطور که داماد درآغاز آن‌تصریح می کند بعض‌شکوک

و اعتراضاتی که جنبهٔ مشاغبه ومطالعه‌دارد ذکر کرده و بدانها پاسخ‌می‌گوید . این‌قبس جمعاً شامل چهار «ومضه» است که «ومضه» آخر آن یعنی ومضهٔ چهارم دارای بیست و چهار «ومیض» می‌باشد .

در ومضه اول بیان این موضوع است که عروض «عدم طاری» و «عدم‌سابق» برزمان امتناع ذاتی دارد و تنها عروض «عدم بالمرة» یعنی ازلی وابدی امکان‌ذاتی دارد .

وی اضافه می‌کند این بیان نباید موجب این‌توهم شود که «زمان واجب‌الوجود» است ، زیرا امکان ذاتی‌ماهیت درقبول وجود منافات باامتناع وجود برای بعض‌افراد همان ماهیت ندارد ، ودر «ومیض آخر» سخنی‌ازکتاب «شفای»شیخ‌الرئیس نقل می‌کند خلاصه‌آن چنین است : «از زمان ارسطو بنیانگزارمنطق تاکنون - عصرشیخ‌الرئیس- که قریب ۱۳۳۰ سال است‌کسی براصول منطق چیزی اساسی نیفزوده وتنها شروح و اضافاتی تکمیلی بر مباحث اصلی افزوده شده‌است . چنانکه از ارسطو نیز درباب جدل ومغالطه قوانینی وضع‌شده‌بود لیکن از قیاس و اقسام واحکام‌آن مطلب مهمی درمیان نیامده بود ، هرچند در طبیعیات پیشرفتها شده بود » . داماد پس‌از نقل‌کلام شیخ - می‌گوید : نه تنها در علوم طبیعی بلکه در فنون حکمت ماوراء طبیعی و بخصوص در حکمت با زمان ما (عصر داماد) نقص‌فراوان بود ،وهرچند فضل‌متقدم را انکارنداریم ولی اتمام این مباحث موهبتی الهی بود که به‌ما اشراق شد .

قبس هشتم : موضوع بحث در این‌قبس صفات : قدرت و اراده ازصفات حق باری‌تعالی است . این قبس‌را داماد درطی چهارده «ومضه» بپایان می‌برد . ازمیان این ومضات ومضه چهارم دارای یک «ومیض» و ومضه هشتم نیز دارای یک «ومیض» و ومضه‌نهم شامل یازده «ومیض» و ومضه چهاردهم مشتمل بر هفده «ومیض» است .

ومضه نخست :

همانطور که ازمطاوی ضوابط عقلی وقوانین حکمی دریافته‌اید لزوم‌چیزی برای چیز دیگر بحسب طبیعت یا بذاته‌است یعنی نفس خصوصیتی راکه درذات طرفین‌است

بالاصاله موجب آن لزوم می‌باشد چنانکه در لزوم « زوجیت » برای عدد چهار یعنی منقسم بودن به‌دو قسم متساوی یااینکه لزوم بذاته نیست و بواسطه امر ثالثی پدید آمده است . چنانکه در لزوم لزوم زوجیت برای عدد چهارکه این‌لزوم دوم مقتضای‌جوهر و ذات عدد چهار نیست بلکه لزوم «زوجیت» برای این عدد موجب این لزوم . البته فرض لزوم ثانی‌وثالث برای عدد چهار بالعرض ، بی‌نهایت است ولی همگی آن‌لزومات بجز لزوم اول تبعی و عرضی است نه اصلی و بالذات .

ومیض آخر :

در این ومیض که داماد سخن را در شرح صفات علم و قدرت حق‌تعالی بپایان می‌رساند از ابونصر فارابی در این باب کلامی می‌آورد ونیز احادیثی از ائمه علیهم‌السّلام ذکر می‌کند و سپس از خواجه نصیرالدین سخنی در این باب نقل می‌کند و آن را نیکو می‌شمارد . او می‌گوید : شریک ما درتعلیم در جهان اسلام یعنی ابونصرفارابی درکتاب جمع بین رأیی‌الحکیمین گفته‌است چون‌انیت وذات باری‌تعالی مباین‌است باجمیع ماسوای خود بطوری‌که هیچ‌چیز بااو شبیه وهمانند نیست نه بحقیقت ونه به‌مجاز واین بدان معنی است‌که باری‌تعالی اعلی و اشرف از ذات و انیت را داراست همین‌طور ماناگزیریم که کلمات داله برصفات را بر ذات حق اطلاق کنیم لیکن نه بدان معنی که ما از این الفاظ می‌فهمیم بلکه به‌معنائی اشرف و اعلی‌که بسیار از این معانی‌که ما درك می‌کنیم بعید است و همین‌است معنی اشرف واعلی . یعنی هرحقیقتی‌را طرف اشرف واخس‌است وطرف اشرف برای حق ثابت است . داماد اضافه می‌کند : این بیان فارابی حقیقتی است‌که اخبار متظافر از ائمه اطهار بدان ناطق است . چنانکه یکی از علماء اهل بیت نبوة گفته است :

هل یسمی عالما و قادراً الالانه وهب‌العلم للعلماء والقدرة للقادرین فکل‌مامیزتموه باوهامکم فی ادق معانیه فهو مخلوق مصنوع الخ .

قبس نهم : در این قبس که جمیعاً شامل چهار ومضه است و ومضهٔ آخر خود

دارای سی و سه «ومیض» است. موضوع سخن «اثبات جواهر عقلیه و ترتیب نظام عالم وجود در دو سلسلهٔ بدو وعود یا قوس نزول و صعود» است. در ومضهٔ نخست سخن ازحقیقت تناقض است. دراین ومضه داماد می‌گوید که حقیقت تناقض عبارتست از تقابل سلب و ایجاب چنانکه در علوم مختلف و بخصوص علم ماوراء طبیعه به‌اثبات رسیده است. این معنی در حقیقت از نسبتهای متکرر از دو طرف است یعنی یکی از دو مفهوم رفع مفهوم دیگر است و بعبارت ساده نقیض هر شیء رفع آن شیء است و این یا در عقود است یا درمفاهیم مفرده ودر هردومورد رفع هریک نقیض دیگری است. پس اگر مفهوم اول سلبی باشد نقیض آن نیز سلبی است یعنی رفع سلب مثلاً نقیض «لاانسان» «لالاانسان» است و نقیض قضیه سالبه نیز سلب همان سلب است. البتّه لازمه سلب سلب ایجاب است. بنابراین لازم نیست اخذ مفهومین در متناقضان ایجابی باشد.

و در طی ومضات دیگر نظام و مراتب موجودات بیان شده است و سرانجام در «ومیض آخر» این قبس به‌چند آیه از جمله و الصافات صفّا. فالزاجرات زجراً. فالتالیات ذکراً. و نیز:

والنازعات غرقاً. والناشطات نشطاً. والسابحات سبحا. الخ استنادشده وداماد می‌گوید که: مراتب روحانیات و طبقات ملائکه در این آیات بیان شده است و به همین جا قبس را ختم می کند.

قبس دهم:

در این قبس که آخرین فصل کتاب است از «قضا وقدر» و چگونگی دخول «شرور» در قضای الهی و حقیقت دعا و اجابت‌آن و اینکه برگشت همه امور درآغاز وانجام به‌خداست، سخن رفته است. این قبس جمعاً مشتمل بر پنج ومضه و یک تختمه و یک ختام تختمه و یک ختم‌الختام است وآخرین‌عنوان کتاب «توصیة ودعاء»است. و «ومضه‌پنجم» شامل سی‌وشش ومیض و تختمه و ختام تختمه جمعاًدارای هفده ومیض

است . در ومضه نخست سخن در این است که احد نقیضین وجوب وجود نمی آید مگر درصورتی که نقیض دیگر ممتنع الوجود گردد بجمیع انواع وانحاء امتناع . ونیز ازمطاوی قبسات گذشته معلوم شده‌است که : «هرمعلول مادام که ازناحیه علتش وجوب وجود و وجوب تقرر نیابد از علت صدور نمی‌یابد . با قبول این دو مقدمه این نتیجه بدست می آید که «هیچ معلولی هرچند بظاهر وجودش مستند به‌علل ممکن‌الذات باشد مادام که به‌علت‌العلل که وجوب ذاتی‌دارد مستندنگردد وجوب‌وجود پیدانمی کند . خلاصه‌آنکه علل قریبه و متوسطه و بعیده هرمعلول ممکنی بدون استناد بعلت اولی که واجب‌بالذات است نمی‌تواند موجد یا موجب وجود معلول خودگردد .

این مطلب‌را داماد به‌چهارطریق اثبات می کند وطریق‌نخست را به کسی‌منسوب نمی کند . و طریق دوم را منسوب به ارسطو می‌شمارد و می گوید : ارسطو درکتاب «اثولوجیا در میمر سوم» آورده است . و طریق سوم را به شیخ‌الرئیس نسبت می‌دهد و اضافه می کندکه ابن‌سینا در شفا و اشارات و دیگر کتب خود آن‌را آورده است . وطریق چهارم را منسوب به اشراقیون می کند . و در «ومیض آخر» از ومضه پنجم ، داماد سخن از معانی مختلف «اول و آخر» بودن حق‌تعالی به‌میان آورده است .

او می‌گوید : از آنچه در طی قبسات ده‌گانه‌کتاب ذکر شد دیدهٔ بصیرتت بدین حقیقت مستبصر گردید که حق سبحانه و تعالی به ده وجه هم‌اول وهم آخراست . آنگاه هرده وجه را بیان‌کرده و به‌همین‌جا سخن‌را دراین‌ومیض بپایان می‌رساند . آنگاه نخست عنوان تختمه از فروع مباحث قبس دهم بحث می کند واین تختمه را درطی هفده ومیض بپایان می‌رساند . فروع یاد شده در این ومیضات عبارتند از : خیر از حق‌است و شرور اموری عدمی هستند . اینکه در آیهٔ قرآن آمده «لا یسئل عمّا یفعل و هم یسألون» مراد نفی تعلیل و سلب غایت نیست و مطلب دیگرکه ذکر شده جمع بین احادیث لزوم رضا بقضاءالله و روایات مشعر براینکه رضایت بکفر کفر است و نوع دیگر حل مشکلی است که در تفسیر حدیث قدسی : ما ترددت فی شیء انا فاعله الخ ذکر شده است .

و مطالب دیگر شرح حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة» و مطلب دیگر حل مشکل جبری بودن افعال عباد است بجهت اینکه متعلق علم الهی است. و همچنین مشکل جبری بودن اراده عباد است. و مطالبی دیگر از این قبیل و سرانجام توصیه می‌کند که از متفلسفان که بندگان اجسام و پیروان اوهام خویش هستند بپرهیزید که سخنان آنها موجب گمراهی است. آنگاه به درگاه الهی دعا می‌کند که عاقبت همه به خیر باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

وَالاِستيفاق من اللهِ العزيز العليم

الحمدلله الواحد الاحد، الصّمد المصمود، مهيمن كلّ وجود، وجاعل كلّ موجود، والصّلوة على من اقتفاه من زُمَر الانبياء، واصطفاه من رَسَل الرُّسُل، فابتعثه بالذكر المحفوظ والمقام المحمود، وعلى البررة الاصفياء من عترته القدّيسين المعصُومين فى الشّاهد وَالمشهُود.

امّا بعد: فاحوج المخلوقين وافقر المربوبين الى الله الحميد الغنىّ، عَبده الضعيف، محمّد بن محمّد، يُدعَى باقرَ داماد الحسينىّ، ختم الله له فى نشأتيه بالحسنى، يقول انّ بعض من لم يَسعَنى ان اَجْبَهه بالردّ من الاصحاب الرُّوعانيّة، سَألنى متلمّساً مُلِحّاً وملتمساً مقترحاً، ان اُفرِد له بالذّكر صُرَاحَ حق اليقين من سُبُل البراهين، و قراح القول الفصل على سَنَنِ ضوابط الاصول والقوانين، ممّا قد استبان لعين عقلى و مُقلة قلبى وَبصيرةِ رُوعى بنُورِ الله المبين و طَول اللهِ المتينِ، انّ ربَّ الابداع و التكوين متفرّد بالقِدَم، سابق بالدّوام، مُتَوَتِّرٌ بالازليّة، مستاثِرٌ بالسّرمديّة، والعالم برُمّتِهِ اركانه واجزائه وجملة اخلاطه واعضائه، من العقول والنّفوس والهيولَيّات والصّور والاجسام والاعراض، جميعاً مسبوقٌ بالعدم، طارفٌ بالحدوث، مرهونٌ بالهلاك، مَمْنُوٌّ بانبطلان.

ولعمر الحبيب، ان الاتيان بالبرهان الصّريح والتّبيان الصّحيح من سبيل العقل هنالك، من عَزم الامور ومن عُقْم الدّهور. اَمْزِجَةُ الافكار فى هواء سقيمةٌ، واصلاب

العقول عن مُحيّاه عقيمة : لم يكن ميسّراً له، من صدر الزّمان الى ساقة الزّمن، احد من اصول الحكماء الكرام و فحول العقلاء العظام، حتّى ان شريكنا السّالف شيخ فلاسفة الاسلام و رئيسهم، فى طونيقا، وهو كتاب فن الجدل من فنون منطق كتاب الشّفاء، حيث ذكر، احتذاءً لما فى التعليم الاوّل، ان المسئلة قد تكون بكلا طرفيها جدليّة غير برهانيّة، لفقدان الحجج البرهانيّة فى طرفيها، عدّ مسئلة «العالم حادث ام ازلىّ» من المسائل الجدليّة الطّرفين .

فها انا آتيه بما سأله، مؤتيه ما امّله، طىّ قبسات، فيها ومضاتٌ وميضات، ابتغاءً لوجه الله الكريم، محتسباً بذلك عند الله جميل الذّكر وجزيل الاجر، انه ذو الفضل العظيم والطّول القديم، وهو فيّاض العلم والحكمة، به الاعتصام ومنه العصمة .

القبس الاوّل

فيه ذكر انواع الحدوث، وتقاسيم الوجود بحسبها ، و تأسيس اساس الحكومة ، وتحديد حريم النّزاع

وَمْضَةٌ

حاول فى ثانى سادسة الهيّات الشّفاء ، تعريفَ مفهوم الحدوث و تثليث تقسيمه الاوّلىّ المستوفىٰ بحسب استيفاء اقسامه الثلثة الاوليّة ، فقال بهذه الالفاظ : المعنى الذى يُسَمّى «ابداعا» عندالحكماء ، هو تأييس الشّى بَعد ليس مطلق . فانّ للمعلول فى نفسه انْ يكون ليس ، ويكون له عن علّته انْ يكون ايْس . والّذى يكون للشّىء فى نفسه اقدم عندالذهن بالذّات لا فى الزّمان ، من الذى يكون له عن غيره . فيكون كلّ معلول ايساً بعد ليس بَعديّةً بالذّات . فان اُطلق اسم «الحَدَثِ» على كلّ ماله ايسٌ بعد ليس ، كان كلّ معلول مُحدَثاً . و ان لم يكن يطلق ، بل كان شرط المحدَث ان يوجد زمان و وقت كان قبله فبطل لِمَجيئِهِ بعده ، اذ تكون بعديّته بعديّةً لاتكون مع القبليّة موجودةً ، بل تكون مُمايزةً لها فى الوجود ، لانّها زمانيّة ، فلايكون كلّ معلول محدَثاً ، بل المعلول الذى سبق وجودَه زمان وسبق وجوده لامحالة حركة وتغيّرٌ ، كماعلمت . و نحن لاnناقش فى الاسماء .

ثمّ المحدَث بالمعنى الّذى لايستوجب الزّمان ، لايخلو امّا ان يكون وجوده بعد ليسٍ مطلقٍ ، او يكون وجوده بعد ليسٍ غيرِ مطلقٍ ، بل بعدعدمٍ مقابل خاصٍّ فى مادّةٍ موجودة ، على ما عرفته . فان كان وجوده بعد ليسٍ مطلقٍ ، كان صدوره عن العلّة ذلك الصّدور اِبداعاً ، و يكون افضل انحاء اعطاء الوجود ، لان العدم يكون قد مُنِع البتّة ،

و سُلِّط عليه الوجود . و لو مُكِّنَ العدمُ تمكينا يسبِق الوجودَ ، كان تكوينه ممتنعاً ، الا عن مادّةٍ ، وكان سلطان الايجاد ضعيفاً قصيراً مستأنفاً . انتهى كلامه . وفى التعليقات ايضاً اورده بهذه الاُلفاظ . ومعنى اطلاق الليس هيهنا سذاجته وارساله ، بالقياس الى التقيّد بكونه لا مع الوجود بالفعل ، بل مقابلاً له ، غير مجامع ايّاه فى نفس الامر اصلا .

فالحدوث بالمعنى الّذى لا يستوجب الزّمان ، وهو وجود الشىء بعد صِرْف العدم البحت ، على نوعين ، لانّه لا يخلوا امّا ان يكون هو وجود الشّىء بعد صِرف ليسيّته المطلقة ، بعديّةً بالذّات ، بان تكون مرتبة وجوده الحاصل بالفعل بعد مرتبة ليسيّته المطلقة ، من حيث نفسُ ذاته الغير المنافية لفعليّة الذّات من تلقاء الجاعل ، و تحقّق الوجود بالفعل بافاضة الفاعل ايّاه . و هذا النّوع هو المسمّى « حدوثاً ذاتياً » والافاضة على الدَّوْم على هذا السّبيل تسمّى عندهم « ابداعاً » ولا تصادم بين الفعليّة والوجود فى نفس الامر ، من جهة الاستناد الى افاضة الفاعل ، والبطلان واللّيسيّة ، بحسب نفس جوهر المٰهيّة . اليس من المستبين انّ نفس الامر اوسع من مرتبة نفس المٰهيّة بما هى هى ؟

و امّا ان يكون هو مسبوقيّة الوجود بالعدم الصّريح المحْض المقابل لحصول الوجود بالفعل فى متن الواقع ، و هو الذى رامه بقوله « بعد ليسٍ غير مطلقٍ ، بل بعد عدمٍ مقابلٍ خاصٍ فى مادّة » لامسبوقيّةً بالذات ، بل مسبوقيّةً انسلاخيّةً انفكاكيّةً ، غير زمانيّةٍ ولاسيّالة ، ولا متقدّرةٍ ولا متكمّمةٍ .

و هذا النّوع ان هو الّا الحدوث الدهرىّ . وافاضة الوجود من بعد العدم الصّريح الغير المتقدّر تسمّى عندهم « إحداثاً » و « صُنعاً » . ولا يجتمع العدم الصّريح والوجود بالفعل ، بحسب نفس الامر ، فى مادة ولا فى موضع اصلا .

و امّا الحدوث بالمعنى المستوجب للزمان ، فهو نوع واحد ، و هو كون وجود الشىء فى الزمان مسبوقاً بعدمه الزمانىّ المتقدر السّيّال الواقع فى الزّمان القبل قبليّةً متكمّمةً زمانيّةً . وايجاد الشّىء فى الزّمان من بعد عدمه الزمانىّ المتقدّر السّيّال ، الداخل فى جنس الامتداد واللّا امتداد والاستمرار واللّا استمرار ، هو المسمّى « بالتّكوين » .

فهذا سبیل تثلیث الاقسام الاوّلیّة للحدوث. علی ما فی الشفاء فلیتعرّف .

وقال فی الهیّات النجاة : و اعلم انّه ، کماانّ الشیٔ قدیکون محدثا بحسب الزمان ، کذلک قدیکون محدثا بحسب الذات. فانّ المحدث هو الکائن بعد مالم یکن ، والبعدیّة کالقبلیّة ، قدتکون بالزمان وقدتکون بالذات .

ثمّ قال فیکون لکلّ معلول فی ذاته اوّلا انّه لیس ، ثم عرض عن العلّة ، وثانیاً انّه ایس ، فیکون کل معلول محدثا ، ای مستفیداً لوجوده من غیره ، بعدماله فی ذاته ان لایکون موجوداً. فیکون کلّ معلول فی ذاته محدثا. فان کان مثلاً فی جمیع الزمان موجوداً ، مستفیداً لذلک الوجود عن موجد ، فهو محدث ، لان وجوده من بعد لا وجوده بعدیّة بالذات و من الجهة التی ذکرناها ، ولیس حدثه انما هو فی آن من الزمان فقط ، بل هو محدث فی جمیع الزمان والدهر ، ولا یمکن ان یکون حادث بعدمالم یکن ، الاّ وقدتقدّمه المادّة التی منها حدث .انتهی کلامه بعبارته .

وان هواّلا التصریح باطلاق الحدوث فی اصطلاح الصناعة علی الانواع الثلثة ، وهی الحادث بالذات والحادث فی الزمان والحادث فی الدهر ، وانّ الکائن بعدمالم یکن محدث فی الدهر فلیتبصّر .

وقال فی الاشارات فی خواتیم النّمط الخامس ، انّه لن یتمیّز فی العدم الصریح حالٌ ، الاولی فیها به ان لایوجِدَ شیئاً ، او بالاشیاء ان لاتُوجَدَ عنه ، اصلاً ، و حال بخلافها .

قال صاحب المحاکمات . اذالعدم الصّریح لا تمیّز فیه ، حتّی یکون امساک الفاعل عن الایجاد اولی فی بعض الاحوال من الایجاد فی بعض ، او حتّی یکون لاصدور المعلول عن الفاعل اولی فی بعض الاحوال من صدوره فی بعض . وتقییدالعدم « بالصّریح » احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادة عدما زمانیّا .

وَمْضَةٌ

ومن البيانات التنبيهيّة لاثبات الحدوث الدهرى، بحسب سبق سلطان العدم الصريح فى متن الواقع، من غير اعتبار الامتداد و اللّالامتداد، ماورده الشّيخ ابوالبركات فى المعتبر، ناقلاً عن الحكماء ، حيث قال : وقالوا لمن طلب مدّة العدم قبل وجود الحادث على سبيل التبصرة والتنبيه ، هل هذه المدّة محدودة مقدّرة بتقدير لابدّ منه ، مثل يوم او شهر او سنة معيّنة ، اويكفى فيها ایّ مدة كانت؟ فانه يقول حينئذ : بل يكفى فى حدوث الحادث سبق ایّ مدّة كانت يتقدم فيها العدم ويتبعه الوجود . فيقال: وهل يكتفى التصور والعقل فى ذلك بسنة واحدة يتقدم فيها العدم ، ثمّ يتبعه الوجود؟ فيقول : نعم . فيقال : ان كان بدل السّنة شهر واحد، فهل يكفى ام لا؟ فهو لامحالة يكتفى بالشهر ، كما اكتفى بالسنة . ثم ينتقل فى السؤال الى يوم و الى ساعة ودرجة من ساعة ودقيقة من درجة . فينبّه بذلك حينئذٍ على ان الزمان لاتأثير له فى الحدث ، لان الموثر لايكون كثيره فى التاثير مثل قليله، وانما يكون كلّ التاثير لكلّ الاثر. فاذا ارتفع بعض الزمان المفروض للحدوث ولم يرتفع شئ من معنى الحدث. فرفع جميع الزمان لايرفع الحدث. وانما يؤثر فى ضعف التصور ، حتى ان كان تقدم الزمان لامحالة تحقق الحدث، وان ارتفع لم يرتفع. انتهىٰ ما نقله عن الحكماء بعبارته .

وَمْضَةٌ

اليس انما يصحّ الامتداد واللا امتداد والانقسام والّلا انقسام والتقدّر والّلا تقدّر فى الكمّيات المتّصلة القارّة و مبدأها ، اعنى الجسم والسّطح والخطّ والنقطة ، وفى الكمّيّة المتّصلة الغير القارّة و طرفها ، اعنى الزمان والان ؟ والوجود بماهو وجود ، والعدم بماهو عدم ، ليسا من ذلك كلّه فى شىء ، فلا يتصحّح فيهما شىء من ذلك اصلا ، الّا بالعرض ، من جهة المعروض ، اذا ماكان داخلا فى جنس التقدّر والّلا تقدّر ، و من حيث عروض الانطباق على المتقدّر او على غير المتقدّر ، اذا ما عرضت هناك مقارنة انطباقيّة ، تؤولُ لامحالة الى فيئيّته . وايضاً ، تلك الشؤون من عوارض الهيولى وعلايقها. فما لا تكتنفه علايق المادّة وغواشيها ، يكون متقدّساً لامحالة عن ذلك كلّه .

فاذن ، تتحصّل للحصول فی نفس الامر ، اوعیة ثلثة . فوعاء الوجود المتقدّر السّیال ، اوالعدم المتقدّر المستمرّ للمتغیّرات الکیانیّة بما هی متغیّرة ، زمان . و وعاء صریح الوجود المسبوق بالعدم الصّریح ، المرتفع عن افق التقدّر والّلا تقدّر ، للثّابتات بما هی ثابتات ، وهوحاقّ متن الواقع ، دهرٌ . ووعاء بحت الوجود الثّابت الحق المتقدّس عن عروض التغیّر مطلقا ، والمتعالی عن سبق العدم علی الاطلاق ، و هو صِرْفُ الفعلیّة المحضة الحقّة من کلّ جهة ، سرمدٌ . و کما الدهر ارفع و اوسع من الزّمان ، فکذلک السّرمد اعلیٰ واجلّ واقدس واکبر من الدّهر. فالحدوث بحسب سبق العدم الصّریح ، احقّ الاسماء واجدرها بهالحدوث الدّهری.

قال شریکنا فی التعلیقات :

تعلیق : العقل یدرک ثلثة اکوان . احدها الکون فی الزّمان ، و هو متی الاشیاء المتغیّرةالّتی یکون لها مبدأ ومنتهی ، ویکون مبدأه غیر منتهاه ، بل یکون متقضیّاویکون دایما فی السیلان وفی تقضیّ حال و تجدّد حال . والثانی کون مع الزّمان ، و یسمّی «الدّهر» و هذا الکون محیط بالزّمان ، وهوکون الفلک مع الزّمان ، والزّمان فی ذلک الکون ، لانّه ینشاء من حرکة الفلک . وهو نسبة الثابت الی المتغیّر الّا انالوهم لایمکنه ادراکه ، لانّه رأی کلّ شیء فی زمان ، و رای کلّ شی یدخله «کان» و « یکون »والماضی ، والحاضر ، والمستقبل، ورای لکلّ شیء متّی ، امّاماضیا ، اوحاضراً ، اومستقبلا . والثالث کون الثابت مع الثابت ، و یسمی « السّرمد » ، وهو محیط بالدّهر .

تعلیق : الشّیء الزمانی یکون له اوّل وآخر ویکون اوّله غیر آخره .

تعلیق : الوهم یثبت لکلّ شیء متی ، ومحال ان یکون للزّمان نفسه متی.

تعلیق : الفلک لایتغیّر فی ذاته . فالحرکة حالة طاریة علیه .

تعلیق : ما یکون فی الشیء فانه یکون محاطا بذلک الشیء ، فهو یتغیّر بتغیّر ذلک الشیء. فالشیء الذی یکون فی الزّمان یتغیّر بتغیّر الزّمان ، ویلحقه جمیع اعراض الزّمان ، و یتغیّر علیه اوقاته . فیکون هذا الوقت الذی یکون مثلامبدأ کونه او مبدأ فعله غیر ذلک

الوقت الذى يكون آخره ، لانّ زمانه يفوت و يلحق . و ما يكون مع الشىء فلا يتغيّر بتغيّره ، ولا تتناوله اعراضه .

تعليق : الدّهر وعاء الزّمان ، لانه محاط به .

تعليق : الزّمان ضعيف الوجود ، لكونه سيّالاغير ثابت .

تعليق : الفلك حامل الزّمان ، والقوّة المحرّكة فيه فاعل الزّمان . انتهى كلامه.

و قال ايضاً تعليق : قولنا «متى» و «اين» ليس يعنىٰ به كون الشىء فى المكان اوالزمان مركبّا ، ونعنى بـ«التركيب» الموضوع مع نسبة ، بل يعنىٰ به نفس النسبتين. فنفس النسبة هوالاين، لاالمنسوب ولاالمنسوب اليه، ولا مجموع النسبة والمنسوبين . وكذلك الحال فى الاضافة كالاخوة.

تعليق : متى هوالكون فى الزمان، والزمان الواحد يصحّ ان يكون زمانا لعدّة كثيرة بالتّحقيق. فامّامتى كلّ واحدمنها، فهوخلاف متى الآخر ، فان كون كل واحدمنها فى ذلك الزمان غير كون الاخر. والاين هوكون الشىء فى المكان ومعناه وجوده فيه ، وهو وجود نسبىّ، لاوجود على الاطلاق ، وهومختلف فيه ، فانّ كون زيد فى السوّق غير كون عمرو فيه. و الكون فى الزمان غير نفس الزمان ، واذا بطل كون الواحد فى زمان ، لم يبطل كون الآخر فيه . والزمان ليس وجوده فى زمان ، فكذلك ليس يُعدم فى زمان.

تعليق : نسبة الاوّل تعالىٰ الى العقل الفعّال اوالفلك نسبة غير متقدّرة زمانيّة، بل نسبة الابديّات . ونسبة الابديّات الىٰ الابديّات تسمّىٰ «السرمد» و «الدهر» .

تعليق : الزّمان يدخل فيه ما هو متغيّر. و نسبة الابديّات الى الزمان هوالدّهر. فان الزّمان متغيّر والابديّات غير متغيّرة.

تعليق : كل مايقع فى الزمان ، فانّه ينقسم كالحركة وذى الحركة والمماسة تقع فى طرف الزّمان ، والطرف لاينقسم. واللّاماسّة لاتقع الّافى الزّمان ، لانّها مفارقة المماسة ، والمفارقه حركة .

وقال فى الشّفاء فى غير موضع واحد : ولايتوهّم فى الدّهر ولا فى السّرمد امتداد،

و الّا ، لكان مقدارا للحركة . ثمّ الزّمان كمعلول للدّهر ، والدّهر كمعلول للسّرمد ، فانّه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مباديها ، ما وجدت الاجسام ، فضلا عن حركاتها ، ولولا دوام نسبة الزّمان الى مبدأ الزّمان ، لم يتحقّق الزّمان .

وقال فى عيون الحكمة : وذوات الاشياء الثّابتة ، وذوات الاشياء الغير الثابتة من جهة والثابتة من جهة ، اذا اخذت من جهة ثباتها ، لم تكن فى الزّمان بل مع الزّمان . ونسبةُ ما مع الزمان وليس فى الزّمان هو الدّهر ، ونسبة ماليس فى الزمان الى ماليس فى الزمان من جهة ماليس فى الزّمان ، الاولى ان يسمّى السّرمد . و الدهر فى ذاته من السّرمد ، و بالقياس الى الزّمان دهر .

وقال فى الاشارات .

تذنيب : فالواجب الوجود يجب ان لايكون علمه بالجزئيّات علما زمانيّا ، حتى يدخل فيه الان و الماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ان تتغيّر . بل يجب ان يكون علمه بالجزئيّات على الوجه المقدّس العالى عن الزّمان والدهر . انتهى كلامه ، والمعنىّ بـ « النسبة » فى هذا المقام المعيّة والقبليّة .

قال فى النّمط الخامس ، بعد ذكر وجوه القبليّة والبعدية والمعيّة : و اذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال فى كلّ شيء وله معلول ، لم يبعُد ان يجب عنه سرمداً .

فقال بارع المحقّقين فى الشّرح : عبّر عن ذلك بـ « السرمد » لانّ الاصطلاح ، كما وقع على اطلاق « الزمان » على النّسبة التى تكون لبعض المتغيّرات الى بعض فى امتداد الوجود ، فقد وقع على اطلاق « الدّهر » على النسبة الّتى تكون للمتغيّرات الى الامور الثابتة ، و « السرمد » على النسبة التى تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض .

و قال فى طبيعيّات النّجاة ، على محاذاة ما كرّره فى الشّفاء : ليس كل ما وجد مع الزّمان ، فهو فيه ، فانّا موجودون مع البُرَّةِ الواحدة ، ولسنا فيها .

و عدّ ما يصحّ لوجوده انتساب الى الزمان بالفيئيّة . ثم قال : فما هو خارج عن هذه الجملة ، فليس فى زمان . بل اذا قوبل توهّمه مع الزّمان واعتبر به ، فكان ،

له ثبات مطابق لثبات الزمان و ما فيه ، سميّت تلك الاضافة و ذلك الاعتبار « دهرا » له . فيكون الدّهر محيطا بالزّمان .

وقال التّلميذ فى التّحصيل: ومعلوم ان الزّمان ليس وجوده فى زمان ، حتى يكون عدمه فى زمان آخر ؛ و ان الزّمان من الامور الضعيفة الوجود ، كالحركة والهيولى . واما الامور الزمانيه ، فهى التى فيها تقدّم و تأخّر ، و ماض ومستقبل ، و ابتداء و انتهاء . فذلك هو الحركة او ذوالحركة . و امّا ما هو خارج عن هذا ، فانّه يوجد مع الزّمان ، المعيّة التى ذكرناها فى المضاف ، اعنى الاضافة العارضة لمتى . فيجب ان يكون له اقتران طبيعىّ بالزّمان ، حتى يوجد بينهما تضايف بالفعل ، لا بالفرض ، و ذلك بان يكون احد ، تلك الاشياء حاملا لازّمان ، والآخر فاعله ، او ضرب من التّعلّق ، حتى تصحّ هذه المعيّة . و هذه المعيّة ، ان كانت بقياس ثبات الى غير ثبات . فهو « الدّهر » و هو محيط بالزّمان ؛ وان كانت بنسبة الثابت الى الثابت ، فأحقّ ما يسمّى به « السرمد » . بل هذا الكون ، اعنى كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت ، بازاء كون الزمانيّات فى الزمان . فتلك المعيّة كأنها متى الامور الثابتة ؛ وكون الامور الزمانية فى الزمان متاها. و ليس للدّهر ولا للسّرمد امتداد ، لا فى الوهم ولا فى الاعيان . و الّا كان مقدار الحركة .

ثمّ قال : الوجود لا اوّل له ولا آخر . فانّ كلّ ما يكون له اوّل و آخر ، فبينهما اختلاف معنوىّ ، كالجنس والنّوع ، او مقدارىّ او عددىّ . وليس للوجود شىء من ذلك .

وصاحب الاشراق فى طبيعيّات المطارحات قال : اذا قيل ، السكون فى الزمان ، فهو تجوّز . والجسم اذا قيل فى الزمان ، فهو من جهة حركته ؛ و الآن اذا قيل فى الزمان ، فهو تجوّز ، اذا عنى به آن الدفعى ، والآن الذى هو الوقت هو فى الزمان على انه جزء ، و هو العادّ . و نسبة الزمان الى الحركات كنسبة خشبة الذراع الى المذروعات . هذا كلامه.

ثمّ بعد بیان الزمان والدهر والسرمد ، قال : الدهر فی افق الزمان ، والزمان کمعلول للدهر ، والدهر کمعلول للسرمد . فانه ، لولا دوام نسبة المجرّدات بالکلیّة الی مَبْدأها ، ماوجدت الاجسام ، فضلا عن حرکاتها . ولولادوام نسبة الزمان الی مبدأ الزمان، ماتحقّق الزمان ، فصحّ انّ السرمد علة للدهر والدهر علة للزمان .

ثم قال : والمتطبّب المسمّی بابی البرکات ، لما اراد ان یقول شیئا فی مسئلةالزمان ، جعل نصیب هذه المسئلة ، من تهوّراته الوسوسیّة ، ما قال ان الزمان هو مقدارالوجود . لیت شعری انّ الوجود ایّ مقدار له ؟ وکم ذراعاً یمتدّ ؟ او علی کم ذراع ینطبق ؟ الا انه احتجّ بحجّة من حججه العجیبة ، وهو تمسّکه بما یقول النّاس بعضهم لبعض ، اطال الله بقاءك . والوقت اعزّ من ان یَضیع فی الالتفات الی مثل هذه الاشیاء .

و بالجملة ماتلوناه علیک ، مما قد اجمع علیه اشیاخ الفلاسفة و معلّموهم .

و لقد اکثر من ذکره معلّم الیونانیّین ارسطوطالیس اکثارا یقصر باع المقام عن احصائه . قال فی اُثولوجیا ، فی ذکر رؤس المسائل ، انّ کلّ معقول انّمایکون بلازمان ، لانّ کلّ معقول و عقل فی حیّز الدّهر ، لا فی حیّزالزمان ، و انّ الاشیاء العقلیّة الّتی فی العالم الاعلی لیست تحت الزمان ، ولا کُوِّنَتْ شیئاً بعد شیء ؛ و انّ نفس الکلّ لیست من حیزالزمان ، بل من حیّزالدهر ، فلذلک صارت فاعلة للزمان ؛ و انّ الکلمات الفواعل تفعل الاشیاء معاً لانّها غیر واقعة تحت الزّمان ، و لیس فی الکلمات المنفعلة ان تنفعل الانفعال کلّه معاً ، لکنّ الشیء بعدالشیء ؛ وانّ النفس دائرة لیس لهامن مرکزها الی محیط الدائرة ابعاد ، فالعقل دائرة لاتتحرّك والنفس دائرة تتحرّك شوقا الی شیء .

و فی المیمر الثانی ذکر انّ النفس ، اذا انتقلت من حیّز الزمان الی حیّز الدهر ، رجعت الی العالم العقلیّ ، وصارت مع تلك الجواهر العقلیّة ، فتری الاشیاء کلّها عیاناً فاذاکانت نقیّةً صافیة ، لاترضی ان تنظر الی هذا العالم ، ولا الی شیء ممّا هو فیه ، لکنّها تلقی بصرَها الی العالم الاعلی دائماً .

ثمّ قال : انّ کلّ علم کائن فی العالم الاعلی الواقع تحت الدهر لا یکون بزمان ،

لانّ الاشياء الّتى فى ذلك العالم كوّنت بغيرزمان . فلذلك صارت النفس لاتكون بزمان. ولذلك صارت النفس تعلم الاشياء الّتى كانت تتفكّر فيها هيٰهنا ايضا بغيرزمان، ولايحتاج ان تذكرها ، لانها كالشىء الحاضر عندها . فالاشياء العلويّة والسفليّة حاضرة عندالنفس لاتغيب عنها ، اذا كانت فى العالم الاعلى العقلىّ . والحجّة فى ذلك الاشياء المعلومة ، فانّها لاتخرج من شىء الى شىء هناك ، ولا تتقلّب من حال الى حال ، فاذا لم تكن الاشياء المعلومة فى العالم الاعلى على هذه الصّفة ، كانت كلّها حاضرة ، ولا حاجة للنّفس الى ذكرها ، لانّها تراها عيانا . وماالّذى يمنع النّفس ، اذا كانت فى العالم الاعلى ، من ان تعلم الشىء المعلوم دفعةً واحدةً ، واحداً كان المعلوم اوكثيراً ، وانّما تعلم الشىء المركّب دفعة واحدةً سعا ، لا جزءاً بعد جزءٍ ، لانها تعلمه بلازمان . و انما تعلم الشى بلا زمان لانها فوق الزمان . و انما صارت فوق الزمان ، لانّها علّة للزمان .

وقال فى الميمر الخامس : و نقول ان كلّ فعل فعله البارى الاول عزّوجل ، فهو تامّ كامل ، لانه علّة ثابتة ليس من ورائها علّة اخرى . ولا ينبغى لمتوهّم ان يتوهّم فعلا من افاعيلها ناقصا ، لان ذلك لايليق بالفواعل الثوانى ، اعنى العقول . فبالحرى ان لايليق بالفاعل الاول . بل ينبغى ان يتوهّم المتوهم ان افعال الفاعل الاول عزوجل ، هى قائمة عنده ، وليس شىء عنده اخيرا ، بل الشىء الّذى هو عنده اوّلا و هو هيٰهنا اخيراً . و انّما يكون الشىء اخيراً ، لانّه زمانىّ . و الشىء الزمانىّ لا يكون الّا فى الزّمان الّذى وافق ان يكون فيه . فامّا فى الفاعل الاوّل ، فقد كان ، لانّه ليس هناك زمان ، فان كان الشىء الملاقى فى الزّمان المستقبل هو قايم هناك ، فلا محالة انّه انّما يكون هناك موجودا قائما ، كما انه سيكون فى المستقبل . فان كان هذا هكذا ، فالشىء اذاً الكاين فى المستقبل هو هناك موجود قائم ، لايحتاج فى تمامه وكماله الى احد الاشياء البتّة . فالاشياء اذاً عند البارئ جلّ ذكره ، كاملة تامّة ، زمانيّةً كانت ام غير زمانيّة ، وهو عنده دائما . و كذلك كانت عنده اوّلاً ، كما يكون عنده اخيراً . فالاشياء الزمانيّة ، انّما يكون بعضها من اجل بعض ، و ذلك ان الاشياء ، اذا هى امتدّت و انبسطت و بانت عن البارى الاوّل ، كان

بعضها علّة كون بعض . واذا كانت كلّها معاً ، ولم تمتدّ ولم تنبسط ولم تَبِنْ عن البارئ الاوّل ، لم يكن بعضها علّة كون بعض . بل يكون البارئ الاول ، جلّ ذكره ، علّة كونها كلّها .

و قال فى الميمر الثامن ، ان العالم الاعلى هوالحىّ التّام الّذى فيه جميع الاشياء ، لانه اُبدعَ من المبدع الاوّل التامّ جلّ ذكره . ففيه كلّ نفس و كلّ عقل ، وليس هناك فقر ، ولاحاجةالبتّة ، لان الاشياء الّتى هناك كلّها مملوّة غنًى و حيوةً ، كانهاحيوة تغلى و تَفُورُ . و جَرْىُ حيوةِ تلكك الاشياء انّما تَنبع من عين واحدة ، لاكانّها حرّارة واحدة ، اوريح واحدة فقط ، بل كانّهاكيفيّة واحدة فيها كلّ كيفيّة توجد .

ثمّ قال : و كلّ سالكك هناك ، عقلاً كان اوحيوةً و ان سلكك ضروباً من الطّريق ، فانّها انّما يسلكها الى ان ياتى الى آخرها من غيران يفارق اوّلها ، خلاف مايكون هيهنا فى العالم السفلىّ ، فانّ السّالك طريقاً مّا ، اذا صار فى موضع آخر من هذاالطريق الارضى ، فارق اوّله و جميعَ اجزاءِ ذلكك الطريق ، و انّما يكون فى آخره فقط ، اعنى فى الموضع الذى هو فيه . و اما السّالكك فى ارض الحيوة ، فانّه يسلكك الى اقصَى تلككالارض ، من غير مفارقة منه لاوّلها ، و يكون فى آخرها و اوّلها و فيما بين ذلكك فى حالة واحدة .

وقال فيه : و نقول انّ البارى الاوّل ، لمّا كان هوالفاضل التامّ الفضيلة ، وفضيلته اتمّ و اكمل من جميع ذوى الفضائل ، اذكان هو سبب فضيلة كلّ ذى فضيلة الّذين هم دونه وكان هو علتهم وهم معلولون ، كان الواجب ان يكون هوالذى يُفيض اوّلاالحيوةَ و الفضيلةَ على الاشياء كلّها الّتى هى دونه ، وهى معلوله فيفيض عليها على درجاتها و مراتبها .

ثمّ قال : و ذلكك العالم ايضا لايطلب النماءَ والزيادةَ ، لانه فى غاية التمام والكمال. وكذلكك سائر فضائله دائمة تجرى مع الدهر » لامع الزمان . والقيام هناك دائم ، بلازمان ماض ولا آتٍ . و ذلكك انّ الاتى هناك حاضر ، والماضى موجود ، لانّ الاشياء هناك دائمة على حال واحدة لاتتغيّر .

ثمّ قال : و ينبغى لك ان تنفى عن وهمك كلّ كون بزمان ، اذا كنت انّما تريد ان تعلم كيف اُبدِعَت الانيّات الخفيّة الدّائمة الشريفة من المبدع الاول ، لانّها انّما كُوِّنت بغير زمان ، و انّما اُبدِعَت ابداعاً و فُعِلَتْ فعلاً ليس بينها و بين المُبدِعِ الفاعل متوسِّطٌ البتّة . فكيف يكون كونها بزمان ؟ وهى علّة الزمان والاكوانِ الزمانيّةِ و نظامِها و شَرَفِها . فعلّة الزمان لايكون تحت الزمان ، بل يكون بنوع اعلى و ارفع ، كنحو الظلّ من ذى الظلّ . انتهى كلامه بألفاظه .

و جلالة هذه المسئلة الشريفة كانّها من العقل الصّريح بمنزلة ليس يستطيع مَن فى دائرة العقلاء ان يستنكر جليّتها ، حتّى انّ امام المتشكّكين ، فى الهيّات شرح عيون الحكمة ، ذكر تقاسيم الموجود فقال ، و هو تعديدها ، بهذه الالفاظ :

الرابع عشر : الموجود امّا ان يكون مكانا او زمانا ، و امّا ان لايكون كذلك ، لكنّه يكون مكانيّا او زمانيّا ، و امّا ان لايكون مكانا ولا زمانا ولا مكانيّا ولا زمانيّا ، و هذا تقسيم شريف يحتوى على علم كثير .

و قال خاتم بَرَعةِ المحقّقين ، فى اجوبة الاسؤلة القونويّة : لمّا نفوا عنه الكون فى المكان ، جعلوا نسبة جميع الاماكن اليه نسبةً واحدةً متساويةً . و لمّا نفوا عنه الكون فى الزمان ، جعلوا نسبة جميع الازمنة ، ماضيها و مستقبلها و حالها اليه ، نسبةً واحدةً .

و قال فى شرح رسالة مسئلة العلم : التحقيق فى هذا الموضع يحوج ، كما قيل ، الى لطف قريحة ، ولنقدّم لبيانه مانحتاج اليه فيه فنقول : ان تكثّر الاشياء امّا ان يكون بحسب حقايقها ، او يكون بحسب تعدّدها مع اشتراكها فى حقيقة واحدة . والكثرة المتفقة الحقيقة ، اما ان تكون آحادها غير قارّة ، اى لاتوجد معا ، او تكون قارّة ، اى توجد معا . والاوّل من هذين القسمين لايمكن ان توجد الّا مع زمان او فى زمان . فانّ العلّة الاولى للتغيّر على هذا الوجه فى الوجود ، هى الموجود غير القارّ لذاته الّذى يتصرّم و يتجدد على الاتّصال ، و هو الزمان ، و يتغيّر بحسبه ما هو فيه او معه ، تغيّرا على الوجه المذكور . والثّانى لايمكن ان يوجد الّا فى مكان او مع مكان . فانّ العلّة الاولى للتكثّر على هذا

الوجه فی‌الوجود ، هی‌الموجود الّذی یقبل الوضع لذاته ، ای یمکن ان یشار الیه اشارةً حسیّةً و یلزمه التجزّی باجزاء مختلفة الاوضاع بالمعنی المذکور ، و بالمعنی الّذی یکون لبعض الاجزاء الی البعض نسبة ، بان یکون فی جهة من الجهات منه ، وعلی بعد من الابعاد ، غیر تلک الجهة و البعد . وکلّ موجود ، یکون شأنه کذلک ، فهو مادّیّ . و الطبایع المعقولة ، اذاتحصّلت فی اشخاص کثیرة ، تکون الأسباب الاُوَل لتعیّن اشخاصها وتشخّصها، هی اما الزمان ، کما للحرکات ، او المکان ، کما للاجسام ، اوکلاهما ، کما للاشخاص المتغیّرة المتکثّرة الواقعة تحت نوع من الانواع . و ما لایکون مکانیّا ولازمانیّا ، فلایتعلّق بهما ، و یتنفّر العقل من اسناده الی احدهما ، کما اذا قیل : الانسان ، من حیث طبیعة الانسانیّة ، متی یوجد ، او اَیْن یوجد ؟ اوکون الخمسة نصف العشرة فی ایّ زمان یکون ، و فی ایّ بلدة یکون ؟ بلی ، اذا تعیّن شخص منها ، کهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة ، فقد یتعلّق بهما بسبب تشخّصهما .

ثمّ رجع ، بعد تقدیم هذا الاصل ، الی تحقیق اصل المسئلة ، و بسط القول فیها .

و ان احببت کمال النّصاب فی الفحص و التبیان ، و نقل اقاویل شرکاء الصناعة هنا لک ، علی السبیل الاقصی و النمط الا و فی ، فذلک علی ذمّة الصّراط المستقیم والافق المبین والایماضات والتشریقات . والله سبحانه ولیّ التثبیت والافاضة.

وَمْضَةٌ

فاذقددریت ان السرمد فوق الدهر ، والدهر فوق‌الزمان ، فاعْلَمَنْ انّ العدم الزّمانی لامرٍ مّازمانیٍّ بما هو زمانیّ ، اذا فرض مستمرّا فی امتداد الزمان کلّه ، کان‌لامحالة مستلزما للعدم الصریح الدهریّ و الّا ، لزم ان یکون الشیء الزمانی موجودا فی متن الدهر ، لا فی زمان ، فیکون من مفارقات الزمان والمکان ، وهو خلاف الفرض . و ان کان متخصّصا بعضة بخصوصها من امتداد الزمان ، لم‌یکن مستوجبا للعدم فی‌الدهربتةً . الیس حینئذ یکون معروضه موجودا فی‌ماعدا زمان العدم من‌الازمنة ؟ والدهر اوسع واعمّ

من بعض الازمنة ، و من امتداد الزمان كلّه ، و من متن الواقع المفارق لعالـمَى الزمان والمكان والازمنة والامكنة جميعاً .

و نظير ذلك مرتبة نفس المهيّة بما هى هى ، بالقياس الى حاقّ الاعيان ، و متن نفس الامر . فكما العدم فى مرتبة جوهر المهيّة بما هى هى ، ليس يستلزم العدم فى حاقّ نفس الامر ولا يصادم الوجود فى متن الواقع ، و ان كانت تلك المرتبة من انحاء نفس الامر ، لا من اللحاظات التعمّليّة ، لان نفس الامر اوسع و اعمّ من تلك المرتبة و من متن الواقع . فيصحّ ان يرتفع الوجود فى تلك المرتبة بخصوصها ، ولا يرتفع فى متن الواقع. فكذلك العدم للشىء الزمانىّ فى بعض الازمنة ، ليس يستلزم عدم ذلك الزمانىّ فى الدهر ، لصحّة وجوده الزمانىّ فى الدهر ، لا فى ذلك الزمان . وعدم الشىء المفارق فى جميع الازمنة ، ليس يستلزم عدمه فى الدهر ، ولا يصادم وجوده الدهرىّ فى حاقّ الاعيان و متن الواقع ، لا فى زمان ولا فى مكان اصلا . فيصحّ ان يرتفع الوجود فى بعض الازمنة، ولا يرتفع فى الدهر عن امتداد الزمان كلّه ، او ان يرتفع عن امتداد الزمان كلّه، ولا يرتفع فى متن الدّهر عن حاقّ الواقع . اما عندك من المستبين ان الطّبيعة المرسلة تتحقّق بتحقّق فردٍ مّا من افرادها ، ولا تنتفى الّا بانتفاء جميع الافراد ؟ والموجب من مرسلات العقود فى قوّةِ موجبٍ جزئىٍّ ، و السالب منها فى قوّةِ سالبٍ كلىٍّ . فاذن قد استبان انّ العدمات الزمانيّة للمتغيّرات والفاسدات ، بما هى متغيّرات و فاسدات ، انّما مرجعها الى انتفاء الموجود المتخصّص الوجود بزمانٍ مّا فى امتداد الزمان ، عن غير زمان وجوده ، لا فى الدّهر عن جميع الازمنة ، و الى غروب زمانىّ عن زمانىّ آخر ، لا عمّن يتعالى عن عالـمى الزمان والمكان ، و يحيط بجميع الازمنة والامكنة ، وما فيها و ما معها ، بقضّها و قضيضها ، على نسبةٍ ابديّةٍ ثابتةٍ غير متقدّرةٍ ، و سُنّةٍ قائمةٍ بالقِسْط غير متبدّلةٍ .

وميضٌ

فقد تلخّص من ذلك كلّه ، انّ البارئ الحقّ الواجب الذات سبحانه بجميع جهاته و صفاته ، موجود فى السرمد ، لا فى الزمان ، ولا فى الدهر ، بل متعالياً عنهما ، ومتقدّساً

عن لوازمهما و عوارضهما و خواصّهما و احکامهما، سرمداً ازلاً و ابداً.

والجواهر الثابتة بما لها من الصفات والعوارض، من فرایض الکمالات ونوافلها، موجودة فی الدهر، لا فی السرمد ولا فی الزمان بوجه من الوجوه اصلاً.

والمتغیّرات المعروضة للسیلان والفوت واللحوق، بما هی متغیّرات، انّما هی موجودة فی الزمان، لا فی السرمد ولا فی الدهر. ولا حظّ لها بهذا الاعتبار من الوجود فی الدهر مطلقا. فامّا من حیث انّ کلّاً منها ثابت الحصول فی وقته، غیر مرتفع التحقّق عن زمان وجوده ابداً اذوقت حصول الشیء لایکون وقتاً لِلا حصوله اصلاً بالضرورة الفطریّة، فهی من هذه الجهة موجودة فی الدهر، لا فی السرمد ولا فی الزمان. فَلْیُتَثَبَّتْ.

وَمِیضٌ

عساك تکون، اذن، قد تعرّفت ان سبق العدم بحسب الحدوث الذاتی، سبقا بالذات، لیس سبیله مسبوقیّة الوجود بالعدم المقابل له، اذ سلب الوجود فی مرتبة نفس المهیّة من حیث هی هی لایقابل الوجود الحاصل فی حاقّ الواقع من تلقاء العلّة الفاعلة، بل یجامعه.

وکذلك سبق العدم بحسب الحدوث الزمانی، سبقا بالزمان، لیس سبیله ان یکون الوجود الحادث مسبوقا بعدم یقابله فی امتداد الزمان، فانّ قبلیّة العدم السابق ممایزة لبعدیّة الوجود اللّاحق بحسب تمایز زمانیهما فی الوجود، لکونهما زمانیّین، وحدّ العدم القبل غیر حدّ الوجود البعد. و الحدّان غیر مجتمعین فی امتداد الزمان الغیر القارّ، بل انّماهما معاً بحسب الوجود فی متن الدّهر، معیّةً دهریّة غیر متکمّمة. و من الوحدات المعتبرة فی التقابل بین الایجاب والسّلب الزمانیین، وحدة الزمان البتّة.

ففی هذین النّوعین من الحدوث لاتقابل بین القبل والبعدیّةً.

فامّا الامر فی النوع الثالث، و هوالحدوث الدهریّ، فعلی خلاف تلك الشاکلة. فحیث انه لیس یجری فی الدّهر توهّم الامتداد والانقسام اصلا فلایکون حدّ العدم الصریح

السابق فى الدهر متمازا فى التوهّم عن حدّ الوجود الحادث من بعد . بل انّه يبطل عقد السلب الدهرىّ ، و يقع فى حيّزه عقد الايجاب الثابت الدهرىّ . فَلْيُهْجَرْ وسواس شيطان الوهم وَلْيُسْلَكْ سبيل العقل الصُرَاح ، وَلْيُجْتَهَدْ فى تلطيف القريحة .

وَمِيضٌ

اذ تثلّث لديك ، من سبيل العقل المضاعَف ، انحاء الحدوث ، فليتثلّث لامحالة فى ازائها انحاء القدم . فالقدم الذاتى هو كون الفعليّة لايسبِقها ليسيّة القوّة و البطلان ، والوجود لاتسبِقه ليسيّة العدم و السلب سبقا بالذات اصلا ، و ملاكه وجوب الذات والوجود وجوبا بالذات ، كما الحدوث الذاتى ملاكه جواز الذات وطباع الامكان بالذات.

والقدم الدهرىّ ، و يعبّر عنه بـ«الازليّة السرمديّة » هو كون الوجود الحاصل بالفعل غير مسبوق بالعدم الصريح فى متن الدهر ، بل ازلىّ الحصول فى حاقّ الواقع .

والعدم الزمانىّ ، هو كون الشيء الزمانىّ غير متخصّص الوجود بزمان مّا ، مسبوق من جهة المبدأ بزمان العدم ، بل مستمرّ الحصول فى امتداد الزمان كلّه . فلايكون لزمان وجوده اوّلٌ زمانىٌّ . و ملاكه الاستغناء عن التعلّق بالامكان الاستعدادىّ . وحركة المادّة فى الاستعدادات على خلاف الامر فى الحدوث الزمانىّ ، فانّه عبارة عن اختصاص وجود الشيء بزمان مّا ، مسبوق من جهة البداءة بزمان العدم . و مِلاكُه علاقة الامكان الاستعدادىّ وحركةُ المادّة فى الامكانات الاستعداديّة . و مالايكون زمانيّا ، كالزمان و محلّه و حامل محلّه و الجواهر المجردة مثلا ، لايصحّ ان يكون قديما زمانيّا او حادثا زمانيّا اصلا ، لانّ وجوده لايكون فى زمان ، حتّى يصحّ ان يقال انّ وجوده فى جميع الازمنة او فى زمان مّا بخصوصه . فلوقيل : هل الزمان اوالفلك الاقصى اوالعقل المفارق مثلا قديم زمانىّ او حادث زمانىّ ؟ كان هذراً من القول ، وكان الجواب سلْب الطرفين جميعاً ، لانّه خارج من الجنس . فوزانه وزانُ قول من يقول : هل العقل المجرّد موجود فى جميع الامكنة او فى هذا المكان بخصوصه ؟ بل الصحيح ان يقال : هل شيء من ذلك قديم دهرىٌّ او حادث دهرىٌّ ؟ فلْيعلَم .

وَمِيْضٌ

انّ هذه الاقسام ، انّما هى متباينة فى المفهوم بحسب اختلاف المعانى ، و ليست هى متصادمة فى التحقّق بحسب الاجتماع فى موضوع واحد. فكلّ حادثٍ زمانىٍّ مُجْتَمِعُ انواع الحدوث الثلثة جميعاً ، فانه حادث ذاتىّ ، من حيث وجودُه بالفعل بعد ليسٍ مطلقٍ فى مرتبة نفس الذات ، بعديّةً بالذات ، بحسب طباع الامكان الذاتىّ ؛ و حادث دهرىّ ، من حيث حصولُ الوجود بالفعل بعد سبق العدم الصّريح فى الدهر ، بعديّةً دهريّةً ؛ و حادث زمانىّ ، من حيث اختصاصُ وجوده الحاصل بالفعل بزمانٍ هو بعد زمان عدمه المستمرّ فى امتداد الزّمان ، بعديّةً زمانيّةً ، بحسب علاقه الامكان الاستعدادىّ. و حركة المادّة المنفعلة المستعدّة بالذات فى الاستعدادات المتعاقبة.

فامّا انحاء القدم المتباينة بحسب المفهوم ، فالقدم الذاتىّ منها ملزوم للقدم السّرمدى المعبّر عنه بـ « الازليّة الصّريحة السرمدية » و متقدّس عن القدم الزمانىّ فى التحقّق ، اليس القديم الذاتىّ لا يكون الّا واجبا بالذات و متعاليا عن عالَمَى الزمان و الدهر ؟ فيمتنع عليه ، لامحالة ، القدم الزمانىّ و يجب له دوم القدم الحقّ و سرمديّة الازليّة الحقّة . و كذلك القديم الزمانى لايكون الّا متعلّقاً بالزمان والمكان . فيستحيل ان يكون موصوفا بالقدم الذاتىّ او بالسرمديّة الصريحة الغير المتكمّمة .

وَمِيضٌ

لقد عبّر فى التنزيل الحكيم عن الحدث الذاتى لكلّ معلول بقوله عزّ من قائل « كل شىء هالك الّا وجهه » ، اى الّا ذاته تعالى ذكره ، او الّا جهة الوجوب به جلّ سلطانه .

و انّ شريكنا السالف فى الرياسة برهن عليه فى الاشارات ، فقال ، على سياق ماقاله فى الشفاء : انت تعلم ان حال الشىء الذى للشىء باعتبار ذاته ، متخلّيا عن غيره ، قبل حاله من غيره ، قبلية بالذات. و كل موجود عن غيره يستحقّ العدم ، لو انفرد ، اولا يكون له وجود ، لو انفرد ، بل انّما يكون له الوجود عن غيره . فاذن لا يكون له وجود قبل

ان يكون له وجود . وهوالحدوث الذاتى .

وكذلك شريكنا السابق فى التعليم قال فى الفصوص : المهية المعلولة ، لها عن ذاتها ان ليست ، و لها عن غيرها ان توجد . والأمر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات. فالمهية المعلولة ، ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد ، فهى محدث لا بزمان تقدّم .

فاعضل هنا لك بالأوهام وجوه من التشكك . الاوّل ان المعلول ، لو انفرد ، لايستحقّ الوجود ولا العدم ، بل انّما له استحقاق الوجود من تلقاء وجود علّته ، واستحقاق العدم من جهة عدمها . فالمهية المعلولة ليس لها من ذاتها ان ليست . فان ريم بـ «انفراد المعلول » اعتبار ذاته ، من حيث هى هى، فهو فى هذه الحالة لا يستحقّ العدم او اللّاوجود . و ان ريم به اعتبار ذاته مع عدم علّته ، فلايكون الانفراد انفراد.

الثانى : انّ المعلول ، لو كان باعتبار ذاته يستحقّ العدم او اللّاوجود ، لكان ممتنعا بالذات . فكيف يكون معلولا ؟

الثالث : انّه ، لو كان لذات المعلول ان ليست قبل ان توجد ، قبليّةً بالذات ، لكان احد النقيضين متقدّما على الاخر تقدّما بالذات ، والتقدّم بالذات لايكون الّا للعلّة. فيلزم ان تكون بين المتناقضين علاقة العلّية والمعلوليّة . هذا خلف .

قلت : لعلّك ، بما و مض لبصيرتك برق التحقيق والتحصيل، متبصّر بسواء السبيل . فالمعلول لمهيّته المرسلة من حيث طباع الامكان ، ان ليست بحسب مرتبة نفس المهيّة بما هى هى لا بحسب متن الواقع ، ليساً صِرفاً على سبيل السلب البسيط ، لا ليساً ثابتا على سبيل السلب العدولىّ. اليس نقيض الوجود فى المرتبة سلب الوجود فى المرتبة ، على شاكلة نفى المقيّد على الاضافة ، لا النفى المقيّد على التوصيف ؟ والليسيّة البسيطة ، بحسب هذه المرتبة بخصوصها ، صادقة ابدا ، مع فعليّة الوجود فى متن الواقع من تلقاء العلّة . ولا تناقض بينهما اصلا .

و استحقاق العدم بمعنى السلب البسيط فى هذه المرتبة ، ليس يستوجب امتناع الوجود فى متن الواقع ، وهو مما يتقدّم على وجود المعلول فى حاقّ الواقع من تلقاء العلّة

الجاعلة ، لكون الامكان الذاتیّ اولی المراتب السّابقة المترتبة . فلو انفرد المعلول عن علّته فی متن الواقع ، استحقّ العدم الصّریح . ولو انفرد عن لحاظ ماعداه مطلقا فی مرتبة نفس مهیّتها المرسلة ، استحقّ ان لایوجد ، علی السلب البسیط الصرف ، بحسب تلک المرتبة ، و ان کانت موجودة بالفعل فی متن الواقع من تلقاء افاضة العلّة الجاعلة . فَلْيُسْتَيْقَنْ .

وَمِيضٌ

انّ صاحب الاشراق حاد هنا لک ، فی المطارحات والتلویحات ، عن اللّا وجود الی لااستحقاق الوجود ، و ذکر انّه قبل استحقاق الوجود قبلیّةً بالذات .

فاقتاس به امام المتشکّکین فی شرحه للاشارات ، فقال : الممکن لایستحقّ الوجود من ذاته ، ولا یلزم انّه یستحقّ اللّا وجود ، فانّ المستحقّ للّا وجود هوالممتنع . فاذن وجوده مسبوق بلااستحقاق الوجود ، لا بالعدم او باللّا وجود .

و عندی انّه لاثقة بجدواه . فانّه ، ان صیر الی السلب البسیط دون العدولیّ ، والی الفرق بین متن الواقع ومرتبة نفس المهیّة المرسلة بماهی هی ، اقترّ الامر فی مقرّه علی الاطلاق . و الّا فسد القول فی اللّا وجود و فی لا استحقاق الوجود جمیعا .

وَمِيْضٌ

ثمّ یتمجمج بعض من یتنطّع من المقلّدین بتسویغ ارتفاع النقیضین فی المرتبة ، لکون مرتبة نفس الماهیّة المرسلة من حیث هی هی ، لا بشرط شیء ، عِرواً من الوجود و من سلب الوجود جمیعاً ، اذالسلب ایضا من العوارض ، لا من الجوهریّات . والمهیّة من حیث هی لیست الّا هی ، ولیس لها ، من تلک الحیثیّة ، الّا جوهریّاتها . فالموجبات بأسرها فی تلک المرتبة کاذبة والسوالب بأ سرها صادقة .

ولا یستشعر انّ نقیض کل مفهوم رفعه علی سبیل السلب البسیط الصرف الساذج ، لا السلب العدولیّ ، ولا ایجاب السّلب البسیط . ففی المفهومات المفردة نقیض ساب الوجود سلب ساب الوجود ، والوجود لازم النقیض ، لاهو بعینه ؛ و فی العقود نقیض السالب

سالب السالب ، والموجب لازم النقيض ،لاعينه .

فنقول فى تلك المرتبة يرتفع الوجود و ثبوت سلب الوجود ، و هما ليسا نقيضين ، فلايتصحّح بذلك ارتفاع النقيضين فى تلك المرتبة ، اذيصدق السلب البسيط فى تلك المرتبة ، و يكذب سلب السّلب بتّةً . فالموجبات كلّها فى تلك المرتبة كاذبة . و امّا السوالب ، فالاوتار منها ،كالسالب ، و سالب سالب السّالب ، الى ساير المراتب الوتريّة باسرها ، صادقة ؛ و الاشفاع ، كسالب السالب ، و سالب سالب سالب السالب ، الى ساير المراتب الشَفْعيّة ، كلّها كاذبة . ولوصحّ ماتوهّموه ، لكان ذلك اجتماع النقيضين فى المرتبة ، لاارتفاعهما . لكنْ السفسطة فيه لا يُستَراب فيها . فاذن قداستبان انّ الممكن بالذات شاكلة امكانه الذاتىّ ، صدق سلب تقرّره ووجوده بحسب مرتبة نفس ذاته المرسلة من حيث هى هى حين ما هو متقرّر الذات حاصل الوجود بالفعل فى متن الاعيان وحاقّ الواقع من تلقاء الجاعل . والامكان الذاتى حقيقته هلاك الذات المتقرّرة الموجودة بالفعل و بطلانها وليسيّتها فى مرتبة نفسها المرسلة من حيث هى هى . ولذلك كان هو بالقوّة اشبه منه بالعدم . والفاعل المفيض يفعل تقرّر الذات المعلولة ووجودها ، و يخرجها من الليس الى الايس فى متن الواقع و حاقّ نفس الامر ، لا فى مرتبة نفسها من حيث هى هى ، وان كانت هى ايضا من مراتب نفس الامر، لا من تعمّلات الاوهام ، فانّ ذلك من الممتنعات بالذات ، و يستحيل ان يتصحّح بتاثير الفاعل . فاذن كلّ معلول ، فانّه ، بمنطق كنه جوهر الذات ولسان مرتبة نفس المهيّة ، يشهد على نفس ذاته بالحدث والبطلان والهلاك والليسيّة .

وَمْضَةٌ

انّ وصف الحدوث لذات الحادث ، اى كون وجوده من بعد العدم ، انّما يكون من اقتضاء نقصان جوهر الذات ، و قصور درجته عن استحقاق قبول التّسرمد و القدم ، لا من تلقاء صُنع الفاعل ، و انحاء الحدوث فى ذلك سواسية . فامّا وصف الاستدامة والبقاء لتقرّره ووجوده ، فمن دوام تاثير الفاعل ، لا من لوازم الذات ، كما حسبه بعض

متنطّعة المقلّدين . و انّما حيّز تحقيق هذا الاصل و بسط القول فيه، مقامه فی الافق المبين والصحّف الّتی فی طبقته .

وَمْضَةٌ

كلّ من الحدوث الذاتیّ والحدوث الدّهریّ ليس الّا معنیً واحداً ، لا يقع تحته انواع مختلفة . و امّا الحدوث الزمانیّ ، فانّه علی انواع ثلثة : التدريجیّ ، و هو حصول الشیء الواحد، كالحركة القطعيّة ، فی امتداد زمان مّا علی الانطباق عليه و الانقسام بانقسامه ؛ والدفعیّ، وهو حصول الشیء الوجدانیّ بتمامه ، لا فی امتداد الزمان ، بل فی آن غير منقسم من الآنات الّتی هی الحدود والاطراف ؛ والزمانیّ وهو حصول الشیء الواحد ، كالحركة التوسّطيّة ، فی زمان مّا محدود بين المبدأ و المنتهی ، لا علی الانطباق عليه و الانقسام بانقسامه، بل علی ان يكون هو بتمامه حاصلا فی كلّ جزء من اجزائه و كلّ آن من آناته، الّا الآن الطرف ، اعنی آن البداءة و آن النهاية ، ولا يكون لحصوله آن اوّلٍ ولا آن آخرٍ . ولقد اوفيناه حقّه من البيان والتبيان فی الصراط المستقيم وفی الايماضات والتشريقات فی الصحيفة الملكوتيّة .

وَمْضَةٌ

من الاصول الحكميّة ، ان كلّ حادث مسبوق الوجود لا محالة بمادّة حاملة لامكان وجوده . وانّما ذلك فی الحدوث الزمانیّ دون شَقِيقَيْه الذاتیّ والدهریّ ، لانّ استيجابه من سبيل الامكان الاستعدادیّ، لا من جهة طباع الامكان الذاتیّ . و انّ شريكنا فی الرياسة قد نبّه علی ذلك فی موضع من النجاة ، و فی مواضع من الشفاء والتعليقات . وخاتم المحقّقين البرَعة اوضحه فی نقد المحصّل و فی شرح الاشارات . و نحن ، باذن الله سبحانه ، بسطنا القول فيه ، وفصّلناه تفصيلا فی الايماضات والتشريقات و فی المعلّقات علی الهيّات الشّفاء .

وَمِيضٌ

لعلك اذن بما ادريناك دارٍ ، انّ الحادث الزمانیّ ، كهذا الحادث وهذا اليوم مثلا، بما هو حادث زمانیّ، انّما يتخلّف تخلّفا متكمّما سيّالا ، و يتاخّر تاخّرا زمانيّا متقدّرا ،

عن زمانىّ آخر يتخصّص وجوده بزمان محدود هو فى امتداد الزمان قبل زمان وجود هذا الحادث . فامّا المتعالى عن عالـَمَى الزمان والمكان ، فاذهو محيط بجميع الازمنة والامكنة و ما فيها و ما معها ، على نسبة واحدة غير متعددة ، فلايكون اختصاص وجود هذا الحادث بزمانه المحدود ، مبدأ استيجاب تخلّفه و تاخّره عنه بتّةً . وستزداد استبصاراً فى هذا الاصل من ذوى قـَبـَلٍ ، ان شاءالله العزيز .

ثمّ من المستبين المُجمَـعِ على استبانته عند اضاميم الحكماء و العقلاء كافّةً ، انّ البارئ الاوّل السرمدىّ الوجوب والوجود بالذات ، متقدّم بالوجود فى الاعيان على هذا الحادث بالضرورة و هو ، جلّ ساطانه ، متعال عن الوقوع فى امتدادالزمان . الست من المستيقنين بالعقل المضاعف ؟ - انّ فاعل الزمان الّذى هو فاعل محلّه وفاعل حامل محلّه و فاعل ساير علله و فاعل الجواهر القدسيّةوفاعل الانوار الحسّية والانوار العقليّةجميعا، يمتنع ان يكون مشمول الزمان ومتعلّق الوجود به قطعا . فاذن ، انّما تخلّف هذاالحادث و تاخّره فى متن الاعيان عن البارئ الحقّ ، جلّ ذكره ، بحسب حدوثه الدهرىّ ، وسبق العدم الصريح على وجوده الحادث ، فى الدهر ، فَلْيـُتـَبـَصـَّرْ .

وَمِيضٌ

من الذايع الصحيح بالنقل المتواتر ، الداير على الاَلْسُن ، و الثابت بالاقلام فى طبقات الاعصار والادوار ، انّ فى حدوث العالم وقدمه وكون البارئ الاوّل ، جلّ ذكره ، صانع النظام الجملى بالاسرا و مبدعه ، خلافا مستطيرا مستمرّا بين الفلاسفة الفخام .

فامام الحكمة افلاطن الالهىّ ، والستّة السابقون ، وهم الحكماء السبعة الاصول ، و غيرهم ممّن على سـَنَنِهِم ، مذهبهم انّ الانسان الكبير ، و هو العالم الاكبر ، بجميع اعضائه و اجزائه ، من الابداعيّات والكيانيّات ، اى بجملة ما فى عالـَمى الخلق والامر ، من الهيولانيّات والقدسيّات ، حادث غير متسرمد الوجود ، والبارئ الحقّ مبدعه و صانعه .

و معلّم مشّائيّة اليونانيّين ارسطوطاليس ، و فريق من شركائه واصحابه ، كالشيخ اليونانىّ ، و ابرقلس ، وثامسطيوس ، والاسكندر الافروديسىّ ، وفرفوريوس ، واترابهم

و اَضرابهم ، ذاهبون الی انّ بعض العالم الاکبر ، کاشخاص المبدعات و طبایع الانواع والاجناس علی الاطلاق ، قدیم الوجود متسرمدالدوام فی الاعیان ، والباریٔ الاوّل مبدعها ، و انّما الحادث من العالم الکبیر ، شخصیّات المکوّنات الهیولانیّة المرهونة الذات والوجود بالامکانات الاستعدادیّة ، لاغیر ، والباریٔ الفعّال صانعها .

فنقول : لا امتراء فی انّه لایتصحّح لذی بصیرة مّا ان یتوهّم انّ الحدث الذاتیّ هو حدّ حریم التنازع . فقد استبان لک انّ الحدوث الذاتیّ ثابت بالبرهان للممکنات باسرها ، ومُتَّفَقٌ علی اثباته لکلّ ممکن ، عندالحکماء عن آخرهم . فکیف یسوغ اسناد نفی ذلک الی ارسطاطالیس و مَن فی طبقته ، من العقلاء المراجیح ؟

و ایضاً ذکر فی التعلیم الاول ، فی فنّ طونیقا ، ان مسئلة حدوث العالم و قدمه جدلیّة الطرفین ، لفقدان الحجّة البرهانیّة فی کلا طرفیها ، فلایصحّ ان یُعنَی بهماالقدم والحدوث الذاتیّان بتّة ، ولا ان یتوهّم ان حریم النزاع هوالحدوث الزمانیّ . اَما یُشعَر انّ من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان و محلّه و حامل محلّه والجواهر العقلیّة المفارقةلعوالم الازمان والاماکن راسا ؟ فکیف یُظَنُّ بافلاطن وسقراط ومَن فی مرتبتهما، من افاخم الفلاسفة وائمّتهم ؟ ـ انّهم یثبتون الحدوث الزمانیّ للعالم الاکبر و یقولون انّ نفس الزمان ومحلّه وحامل محلّه والجواهر المفارقة مسبوقة الوجود بالزمان، وحاصلةالذات فی الزمان ، ولیس یتفوّه بذلک مَن فی دائرة العقلاء والمحصّلین .

فلقد اصاب شریکنا فی الریاسة ، اذقال فی التعلیقات :

تعلیق : السؤال الذی یُسئل فی الاشیاء السرمدیّة ، وهو « هل کان وقت لم تکن موجودة فیه ؟ » فهوکما یقال « هل کان زمان لم یکن فیه زمان ؟ »

فاذن انّما المعقول من مذهب الارسطوطالیسیّین، انّ الباریٔ الاوّل ،جلّ ذکره، انّما یتقدّم علی بعض اجزاء العالم الاکبر اعنی المبدعات ، تقدّما بالذات بحسب المرتبة العقلیّة فقط ، لاتقدّماً انفکاکیّاً فی الوجود بحسب حاقّ الواقع البات ، فهی متخلّفة عنه سبحانه ، فی المرتبة العقلیّة بحسب حدوثها الذاتیّ ، لا فی متن الاعیان الخارجة عن لحاظ

الذهن ، و حاقّ الواقع الصّريح بحسب الحدوث فى الدهر ؛ و على البعض الآخر ، اعنى المكوّنات ، تقدّما ذاتيا بحسب المرتبة العقليّة ، لما لها من الحدوث الذاتىّ فى حدّ جوهر الذات ، من تلقاء نفس المهيّة والمعلوليّة فى الوجود بالقياس الى باريها القيّوم ، و تقدّما آخر ايضا انفكاكيّا فى متن الواقع الباتّ و حاقّ الاعيان الخارجة ، لما لها من الحدوث الدهرىّ ، من جهة سبق العدم الصّريح على وجودها فى الدهر ، فهى متخلّفة عنه سبحانه فى المرتبة العقليّة و فى حاقّ الاعيان الخارجة جميعا.

والمستبين من سبيل الافلاطونيّين ، انّ التقدّمين الذاتىّ والانفكاكىّ ، والتخلّفين بحسب المرتبة العقليّة و بحسب الواقع الباتّ فى ظرف الاعيان ، يعمّان القبيلتين جميعا ، فالعالم الاكبر ، باسره و بجميع اجزائه ، من عالمى الخلق والامر ، واقليمى الغيب والشهادة ، بالاضافة الى البارئ الحقّ سبحانه ، بحسب التاخّر بالذات والتاخّر التخلّفى ، فى منزلة هذا الحادث اليومىّ مثلا ، و ان هذا الّا من جهة الحدوثين الذاتىّ والدهرىّ ، لكل ما فى عوالم الخلق والامر واقاليم الغيب والشهادة ، على الاطلاق العمومىّ والاستيعاب الشمولىّ.

فهذا هو السبيل المستبين ، وعليه اجماع السفراء السانّين الشارعين ، من الانبياء المرسلين والاوصياء المعصومين ، واطباق اهل الزُلفى الّذين عُوضدوا بالوحى والعصمة فى الاوّلين والآخرين . و بذلك يستتبّ «كان الله و لم يكن معه شىء » و سائر صرايح النّصوص فى الكتاب الكريم ، والسنّة الشريفة ، و احاديث العترة الطاهرين والروقة القدّيسين .

فاذن قد استبان انّ حريم النزاع هو الحدوث الدهرىّ ، لاغير . فعندنا ، كلّ حادث ذاتىّ ، فهو حادث دهرىّ ايضا . والحدوثان الذاتىّ والدهرىّ مختلفان فى المفهوم ، متلازمان فى التحقّق . و امّا الحدوث الزمانىّ ، فمختصّ بمتعلّقات الامكانات الاستعداديّة من الهيولانيّات . وفيض البارئ الفعّال ، جلّ سلطانه ، فى الدهريّات ، الابداع والصُنْع ، و فى الحوادث الزمانيّة ، الاحداث والتكوين . وهم يقولون : كلّ حادث دهرىّ ، فهو حادث زمانىّ ايضا ، والحدوثان الدهرىّ والزمانىّ متلازمان فى التحقّق ، متباينان بالمفهوم. والحدوث الذاتىّ اعمّ تحقّقا منهما ، لاستيعابه الممكنات باسرها . وتاثير الجاعل الفيّاض،

الابداعُ فی الازلیّات ، والصُنْعُ فی الکیانیات . فَلْیُتَثَبَّتْ .

وَمِیْضٌ

انّ شریکنا فی التعلیم من حکماء الاسلام قال فی کتاب الجمع بین الرأیین :

و من ذلک قدم العالم وحدوثه ، وهل له صانع هو علّته الفاعلیّة ام لا ؟ ومایُظَنّ بارسطوطالیس انّه یری انّ العالم قدیم ، و انّ افلاطن علی خلاف رأیه ، و انّه کان یری انّ العالم محدَث ، و انّ له فاعلا ؟

فاقول انّ الّذی دعا هؤلاء الی هذا الظنّ القبیح المستنکر بارسطوطالیس الحکیم، هو ماقاله فی کتاب طونیقا ، انّه قد تؤخذ قضیّة واحدة بعینها ، یمکن ان یُؤتی علی کلا طرفیها ، بقیاس من مقدّمات ذایعة . مثال ذلک : هل العالم قدیم ام لیس بقدیم ؟ و قد ذهب علی هؤلاء المختلقین ، امّا اوّلا ، فانّ الّذی یؤتی به علی سبیل المثال لا یجری مجری الاعتقاد ؛ و ایضا ، فانّ غرض ارسطوطالیس فی کتاب طونیقا لیس هو بیان امر العالم ، لکنّه غرضه بیان امر القیاسات المترکّبة من المقدّمات الذایعة . وکان قدوجد اهل زمانه یتناظرون فی امر العالم ، هل قدیم ام محدَث ، کما کانوا یتناظرون فی اللذة هل خیر ام شرّ . وکانوا یاتون علی کلا الطرفین من کلّ مسئلة منهما بقیاس ذایعة . و قد بیّن ارسطوطالس ، فی ذلک الکتاب و فی غیره من کتبه ، انّ المقدّمة المشهورة لا یُراعیَ فیها الصدق والکذب ، لانّ المشهور ربّما کان کاذبا ، ولا یطرح فی الجدل لکذبه ، وربّما کان صادقا ، فیستعمل لشهرته فی الجدل ولصدقه فی البرهان ، فظاهر انّه لایمکن ان ینسب الیه الاعتقاد بانّ العالم قدیم بهذا المثال الذی اتی به فی هذا الکتاب .

و ممّا دعاهم الی ذلک الظن ایضا ، ما یذکره فی کتاب السماء والعالم ، انّ الکلّ لیس له بَدْؤ زمانیّ . فیظنّون عند ذلک انّه یقول بقدم العالم . و لیس الامر کذلک . اذقد تقدّم فبیّن ، فی ذلک الکتاب و فی غیره من الکتب الطبیعیّة والالهیّة ، ان الزّمان انّما هو عدد حرکة الفلک ، وعنه یحدث ، وما یحدث عن الشیء لایشمل ذلک الشیء. و معنی قوله انّ العالم لیس له بَدْؤٌ زمانیّ ، انه لم یتکوّن اوّلاً اوّلاً باجزائه کما یتکوّن

البيت مثلا ، اوالحيوان الذى يتكوّن اوّلاً اوّلاً باجزائه ، فانّ اجزاءه يتقدّم بعضها بعضا بالزمان ، والزمان حادث عن حركة الكلّ . فمحال ان يكون لحدوثه بَدْؤ زمانىّ .

وتصحح بذلك انّه انما يكون عن ابداع البارئ ، جلّ جلاله ، ايّاه دفعةً بلازمان، وعن حركته حدث الزمان . و من نظر فى اقاويله الربوبيّة فى كتابه المعروف باثولوجيا لم يَشتبِه عليه امره فى اثبات الصانع المبدع لهذا العالم . فان الامر فى تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى . و هناك يبيّن ان الهيولى ابدعها البارئ ، جلّ ثناؤه ، لا عن شىء ، وانّها تجسّمت عن البارئ سبحانه وعن ارادته ، ثمّ ترتبت .

وقد بيّن ايضا فى السماع الطبيعىّ ، انّ الكلّ لايمكن ان يكون حدوثه بالبخت والاتّفاق ، وكذلك فى العالم جملةً . يقول فى كتاب السماء والعالم : و يَستدِلّ على ذلك بالنظام البديع الذى يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض . وقد بيّن هناك امر العلل ، وكم هى ، و اثبت العلّة الفاعلة . و قد بيّن هناك ايضا امر المكوِّن و المحرِّك و انّه غير المكوَّن والمتحرَّك .

وكما انّ افلاطن ، فى كتابه المعروف بطيماوس ، بيّن انّ كلّ مكوَّن ، فانّما يكون عن علّةٍ مكوِّنةٍ له اضطراراً ، و انّ المكوَّن لايكون علّة لكون ذاته ، كذلك ارسطوطالس بيّن فى كتاب اثولوجيا ، انّ الواحد موجود فى كلّ كثرة . ثمّ ترقّى الى القول فى اجزاء العالم الجسمانيّة منها والرّوحانيّة ، و بيّن بيانا شافيا انّها كلّها حدثت عن ابداع البارئ لها ، و انّه عزّ وجلّ ، هو العلّة الفاعلة الواحد الحقّ مبدع كلّ شىء ، على حَسَبِ ما بيّنه افلاطن فى كتبه الربوبيّة . هذا ما قاله بالفاظه .

ثمّ قال : ولولا انّ هذا الطريق الذى نسلكه فى هذه المقالة ، هو الطريق الاوسط ، و متى مانكبّناه ، كنّا كما ينهَى عن خُلق وياتى بمثله ، لافرطنا فى القول و بيّنا انّه ليس لاحد من اهل المذاهب والنّحِل والشرايع و سائر الطرائق ، من العلم بحدَث العالم واثبات الصانع و تلخيص امر الابداع ، ما لارسطاطالس و قبلَه لافلاطن ولمن يسلك سبيلهما .

و نحن نقول : كانّك ، بما اُوتيتَ من صريح العقل ، لايريبك الوهم انّ حدَث العالم

بالاسر، بمعنی حدوثه الذاتیّ واستناده فی فعلیّة الذات الی العلّة الفاعلة للوجود، ثبوته بالبرهان الیقینیّ اجماعیّ عندالحکماء، لایستنکر کونه من البرهانیّات، باوثق البراهین، احدٌ ممّن یسلک سبیلهم، فضلا عن ارسطوطالس واضرابه او اصحابه. و بمعنی الحدوث الزمانیّ، ای ان یکون لوجوده بدؤٌ زمانیٌّ مسبوقٌ بزمانٍ سابقٍ وعدمٍ مستمرٍ فیه، وهمٌ کاذبٌ، ابطاله بسلامة الوجدان من فطریّات العقول، عند حذّاق العقلاء و من یسیر مسیرهم، فضلا عن افلاطن واساتذته او شرکائه. فشیء من ذینک المعنیین لایصلح لان یتّخذ حریما للخلاف، و یُؤتَی به مثالا للمسئلة الجدلیّة الطرفین الفاقدة فی کلا طرفیها للحجّة البرهانیّة، کما نقل عن التعلیم الاول فی طونیقا الشفاء.

فاذن لا یُعقَل الّا ان یکون حریم الخلاف و مثال المسئلة الجدلیّة الطرفین، فیما اورده ارسطوطالس و من یقتاس به، هوالمعنی الثالث، اعنی الحدوث الدهریّ والاستناد الی المبدع الصانع المخرج لنظام العالم بجملته من العدم الصریح الی الوجود فی الدهر، بابطال العدم و ابداع الوجود، دفعةً واحدةً دهریّةً، لابمدّةٍ، ولا عن مادّةٍ، ولا بالةٍ واداةٍ، ولا بدؤبٍ و حرکةٍ. فهذا ما لم ینتظم علیه برهان من سبیل العقل الی زمننا و عصرنا.

والظانّون بارسطاطالس هذا الظنّ، دعاهم الی ظنّهم هذا تصریحاته فی کتبه الالهیّة والطبیعیّة، بانّ الانیّات الشریفة المبدَعة لم یسبقها فی الاعیان عدم، بل انّما مسبوقیّتها بذات الفاعل الاوّل لاغیر، و انّما تاخّرها عن الحق الاوّل سبحانه تاخّر بالذات فی المرتبة العقلیّة، و اضافة الفاعل الحقّ الیها بالابداع والایجاد. والکاینة کاینة عن الفاعل الحقّ من بعد لاکونها فی الاعیان الخارجة، ومتاخّرة عنه سبحانه تأخّرا بالذات وتأخّرا بالوجود فی الاعیان، و اضافته، جلّ ذکره، الیها بالصنع والتکوین. والمبدعات فی حیّز السرمد، والکاینات بالقیاس الی عالم الثبات فی حیّز الدهر، و بقیاس بعضها الی بعض فی حیّز الزمان. و انّ الرؤس الثلثة التی عنها الکون، وهی مبادی الکاینات، هی الهیولی والصورة والعدم، لابزمان ولا بمکان، ولا اختلاق علیه فی شیء من ذلک اصلا.

نعم ما نقله عنه هذا الشريك المعلّم كالناصّ على انّه يسير مسير اعتقاد القول بالحدوث على المعنى الثالث المتنازَع فيه، كما هو سبيل شيخه الامام افلاطن الالهىّ، ونقل مثل ذلك عنه ايضا بعض الناقلين لاقاويل الاوايل . فاذن، كلمات ارسطوطالس فى هذه المسئلة متناقضة متضادّة ، والعلم بمضمرات القلوب و مكنونات الضمائر عالم الغيب والشهادة .

وَمِيْضٌ

قال الشهرستانىّ ، علّامة المتكلّمين ، فى كتاب نهاية الاقدام : مذهب اهل الحقّ من المِلَل كلّها انّ العالم محدَث مخلوق ، له اوّل احدثه البارئ تعالى و ابدعه بعد ان لم يكن «كان الله ولم يكن معه شىء » ووافقهم على ذلك جماعة من اساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة ، مثل ثالس وانكساغورس وانكسيمايس من اهل مِلْطيه ، ومثل فيثاغورس و انباذ قلس و سقراط و افلاطون من اهل اثينيّه و يونان ، و جماعة من الاوايل والشعراء والنُّساك ، و لهم تفصيل مذهب فى كيفيّة الابداع و اختلاف راى فى المبادى الاُوَل ، شرحناها فى كتابنا الموسوم بالمِلَل والنِحَل .

و قال فى الملل والنحل فى ترجمة برقلس ، و ذِكْر شُبَهه فى قدم العالم ، انّ القول بقدم العالم و ازليّة الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلّة الاولى ، انّما ظهر بعد ارسطاطاليس ، لانّه خالف القدماء صريحاً ، وابدع هذه المقالة على قياسات ظنّها حجّةً و برهانا . فنسج على منواله مَن كان من تلامذته ، و صرّح القول فيه ، مثل الاسكندر الا فروديسىّ و ثامسطيوس و فرفوريوس . و صنّف برقلس المنتسب الى افلاطون فى هذه المسئلة كتابا ، و اورد فيه هذه الشبه . و الّا ، فالقدماء انّما اَبْدَوا فيه ما نقلناه سالفاً . و نقل مثل ذلك فى كتاب المُصَارعة ، وا ستصحّ نقلَه خاتم البرعَة المحقّقين فى مَصَارِعِ المُصارِعِ .

وَمِيْضٌ

انّ المتكلّفين لما لا يَعنيهم المُسَمَّوْنَ بالمتكلّمين ، واعنى بهم المعتزلة والاشاعرة ،

تحاملت اوهامهم فی سبیل حدوث العالم ، انّ بین الباریٔ الحقّ و اوّل العالم عدماً موهوماً ازلیّا سیّالاً ممتدّاً ، تمادیه الوهمیّ فی جهة الازل الی لانهایةٍ ، و منتهیاً فی جهة الابد عند حدوث اوّل العالم . ولا یستشعرون انّ ذلک من تکاذیب الوهم الظلمانیّ و تلاعیبه ، و تصاویر القریحة السوداویّة وتخاییلها .

امّا اوّلا ، فلما تعرّفت انّه لایتوهّم فی الدهر حدّ و حدّ ، و تصرّمٌ و تجدّدٌ وفَوَاتٌ ولحوقٌ وامتداد و انقضاء و تمادٍ وسیلانٌ ، اذ ذلک من لوازم وجود الحرکة و اتّصال التغیّر و تدریج الحصول شیئاً فشیئاً . واذا کان کذلک ، فکیف یتصوّر فی العدم الصریح الساذج واللیس الصرف البات ، تمایز حُدود و تلاحُق احوالٍ و تغایُر احیانٍ و اختلافُ اوقاتٍ ، حتّی یتوهّم التمادی والسیلان والنهایة واللانهایة ؟!

و اما ثانیا ، فلانّه لو تصحّح فی العدم ماتوهموه ، لکان هو الزمان بعینه او الحرکة بعینها ، اذ کان متکمّما سیّالا ، کلّه أزید لا محالة من بعضه ، و ابعاضه متعاقبة غیر مجتمعة . فإمّا انّه بالذات علی تلک الشاکلة ، فیکون هو الزمان ؛ او بالعرض ، فیکون هو الحرکة . فقد اطلقوا علی الزمان او علی الحرکة اسم « العدم » . فلیت شعری ، بایّ ذنب استحقّ الزمان او الحرکة سلب الاسم والالحاق بالعدم .

و امّا ثالثا ، فلانّه حینئذ یکون الباریٔ الحق سبحانه واقعا فی حدّ بعینه من ذلک الامتداد العدمیّ ، تعالی عن ذلک ، والعالَم فی حدّ آخر بخصوصه ، حتّی یصحّ تخلّل ذلک الامتداد الموهوم بینه سبحانه وبین العالم ، و یتصحّح تاخّر العالم و تخلّفه عنه سبحانه فی الوجود . فاذن ، اذا کان ذلک الامتداد غیر متناهی التمادی ، کان غیر المتناهی محصورا بین حاصرین ، هما حاشیتاه وطرفاه .

و امّا رابعا ، فلانّ حدود ذلک الامتداد سواسیة متشابهة ، اذ لا اختلاف فی العدم ، ولا مخصّص من استعداد او حرکة او غیر ذلک . فلِمَ اختصّ العالم بهذا الحدّ ، ولم یکن حدوثه فی حدّ آخر قبلَه ؟

و امّا خامسا ، فلانّ المتقدّس عن الغواشی والعلایق یکون مع ایّ امتداد فرض

ومع كلّ جزء من اجزائه ، وكلّ حدّ من حدوده ، معيّة غير متقدّرة على سبيل واحد ، و محيطا بجميع اجزائه و حدوده ، على نسبة واحدة ، موجودا كان ذلك الامتداد او موهوما ، على ما تُلِيَ عليك غير مرّة . فاذن ، اختصاص العالم بحدّ من حدود ذلك الامتداد الموهوم ، لايثمر تاخّرَه و تخلّفَه عن البارئ الحقّ ، جلّ سلطانه ، اصلا . فانّه اذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه على هذا السبيل ، فالزمان الموهوم أجدر بذلك .

و امّا سادسا ، فلانّ الزمان والمكان شقيقان متضاهيان مرتضعان فى الاحكام من لبن واحد و من ثدى واحد . فكما وراءَ الامتداد المكانىّ ، اعنى فوق الفلك الاقصى المحدّد لجهات العالم ، عدم صرف ، لاخلاء ولاملاء ولا امتداد ولا لاامتداد ، ولانهاية ولا لانهاية ، واذا بلغ السطح المحدّب منه انسانٌ ، لم يمكنه ان يَمُدَّ يدَه و يبسطها ، لا لمصادم و مانع مقدارىّ ، بل لعدم الفضاء والبعد و انتفاء المكان والجهة ، فكذلك وراء الامتداد الزمانىّ عدم صريحٌ ، لاتماد ولا لاتماد ، ولا استمرار ولا لااستمرارٌ ، ولا نهاية ولا لانهايةٌ ، ولا زيادةٌ ولا نقصانٌ . فاستمع القول واتّبع الحقّ ، ولاتكوننّ من الجاهلين .

وَمِيضٌ

لقد اصاب شريكنا فى الرياسة ، اذقال فى التعليقات :

تعليق : مفروضهم انّه يصحّ ان يكون قبل وجود الزمان معنى متوهّم ، كانّه مدة ، ثمّ لايكون زمانا ، و هذا هو معنى وهمىّ فى الحقيقة . الّا انّ ذلك المعنى ، يمكن ان تخلق فيه حركات تطابق البعض منه ، وحركات تطابق اكثر منه ، وهو فى نفسه غير ثابت ، فيكون بعينه هو الزمان ، اذ يحصل فيه الاقلّ والاكثر والتقضّى ، وهذا كلّه من صفات الزمان .

تعليق : يمكن ان تفرض فى العدم المطلق حركتان عُظمى و صُغرى . و محال ان تبتدئا ، معا ، و تنتهيا معا ، فلابدّ من ان تخلو الصغرى عن الكبرى بشىء . فما تخلو به

عنها ، هو مقدار ، و يحصل تقدّم و تاخّر . وهذا هو صفةالزمان ، لاغير.

و قال ايضا .

تعليق: الزمانلايمكن رفعه عنالوهم فانـّه لوتوهـّم مرْفوعا ، لأوجبالوهم وجود زمان يكون فيهالزمان مرفوعا. ولهذا اثبت المعتزلة هيٰـهنا امتداداثابتابين الاوّل تعالىوبين خلقالعالم ، و سمّوه « اللاوجود » وهذا مثل ما يُثبِتُ خلاءً يكون فيه وجود العالم ، و انـّه اذا توهـّم العالَم مرفوعاً، وجب وجودالابعاد ، فانـّه يتوهم دائماً فضاءً غيرمتناه ، وكذلك يتوهـّم امتداداً ثابتاً. وكلاهما محال . و فىامتناع ارتفاعهما عنالوهم دليلعلى انّ الزمان سرمدىّ والعالم سرمدىّ ، و انّ الاول تعالى يتقدّم عليها بذاته ، لا غير . ولا يمكن ان يتوهـّم الوهم الزمان الّا شيئا متقضيّا سيّالاً لايثبت على حال . وعندهم انّ هذا الامتداد الثابت هو وعاء الزمان . و هو محال ، اذهو نفسالزمان ، فانـّه متقضّ متجدّد سيّال . فانّ ذلك الامتداد الّذى كان فيه مثلاً زمان الطوفان ، هو غيرالجزء الذى فيه هذا الوقت لامحالة .

تعليق : كلّ ما يكون له اوّل و آخِر ، فبينهما اختلاف مقدارىّ او عددىّ او معنوىّ . فالمقدارىّ كالوقت والوقت ، اوالطَرف والطَرف. والعددىّ كالواحد والعشرة . والمعنوىّ كالجنس والنوع . والوجود لا اوّل له ولا آخر بذاته .

تعليق : انّ فرضنا مبدأً لخلق العالم ، على ما تقوله المعتزلة ، لزم منه محال. فانـّهم يفرضون شيئا قبله ، و ذلك الشىء يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة ، والحركات المختلفة انـّما تصحّ مع امكان وقوعالتقدير فيها وامكان وقوع التقدير فيهايكونمع وجود الزمان . ففرضامكان وجودالحركاتالمختلفة يكون مع وجودالزمان ، فيكونقبلالزمان زمان . انتهى كلامه .

قلت : اذاكانالوجودلايعقل فيه بالذات توهـّم حدّ وحدّ وطرفٍ وطرفٍ واوّلٍ و آخرٍ و تقدّرٍ و امتدادٍ ، فالعدم الصريح كيف يصحّ فيه ذلك التوهـّم؟

ثمّ انّ هذا الفرض الوهمىّ الكاذب ، ليس من تعمّلات اوهام المعتزلة ، بل انّ

فريقا من مُهَوِّشَة الفلاسفة ، فى تشويش الفلسفة و فجاجتها قبل الاستواء والنضج ، كانت تظنّ هذه الظنون الفاسدة ، وتعتمل هذه الاوهام الكاذبة . فاقتاست المعتزلة بهم ومشت على طريقتهم .

وقوله « و فى امتناع ارتفاعهما عن الوهم دليل على انّ الزمان سرمدىّ » انّما يعنى به دليلا جدليّا مترتّبا على اوضاعهم الموهومة ، لاحجّةً برهانيّةً مؤسّسةً على اصول صحيحة واساسات عقليّة . فكما امتناع ارتفاع البعد القارّ والامتداد المكانىّ عن الوهم ، لادليل فيه على كون الابعاد غير متناهية ، وانّ فوق محدّد الجهات فضاءً متماديا و بعدا ممتدّا ، كذلك امتناع ارتفاع البعد الممتدّ الغير القارّ والامتداد الزمانىّ السيّال عن الوهم ، لا دليل فيه على كون الزمان سرمديّا ، و انّ قبل الزمان امتداداً ، و تقدّرا . و سيستبين لك هذا من ذى قِبَلٍ ، على نمط ابسط واوضح ، ان شاء الله العزيز .

وَمِيضٌ

فان سألتنى : ماظنّك بشريكك الرئيس : اتحسبه فى هذه المسئلة مع الافلاطونيّين ام مع الارسطاطاليسيّين ، او انّه كشريكك المعلّم يقول : ارسطوطاليس غير حايصٍ عن سبيل شيخه و امامه؟

قلت اُرى به انّه يعتقد انّ الحجج المُقامة على نفى الحدوث عن العالم ، اقيسة جدليّة على اوضاع هؤلاء المتوهّمين . وهى انّ قبليّة البارى سبحانه قبليّة مكمّمة ، وانّ قبل الزمان امتداداً موهوماً بين البارئ سبحانه و بين اوّل وجود العالم ، وانّه يمكن وجود اجسام و حركات قبل وجود العالم . فلقد اعلن بالتنصيص على ذلك فى الهيّات الشفاء و فى كتاب طونيقا و فى كتاب سمع الكيان منه و فى ساير كتبه ومقالاته .

ثمّ قال فى الشفاء عند تمام الاستنتاج بعد نظم الحجّة : فقد وضح صدق ماقدّمناه من وجود حركة لابدؤلها فى الزمان ؛ انّما البدؤلها من جهة الخالق . و هذا من صريح التصريح بانّ المطلوب نفى البدؤ الزمانىّ ، و اثبات بدؤ الحدوث من تلقاء الخالق .

و قال فى رسالته المعمولة فى قدم العالم ، انّ الدلايل المقامة على قدم العالم قياسات

جدليّة و شبه مغالطيّة .

ثمّ قال فی فصل تركيب الحجّة ، الفصل الحادی عشر فی الا نتاج بقياسات جدليّة مؤلّفة من مقدّمات سلّمها الخصوم ، فذكر تلك المقدّمات ، فركّب الحجّة منها ، واستنتج منها القدم على قانون الجدل .

ان قلت : فما خَطْبُه فی كتاب النجاة ؟ ـ اذيقول انّ المخالفين يلزمهم ان يَضعوا وقتاً قبل وقتٍ بلانهايةٍ ، و زماناً ممتدّاً بلانهاية ، وهو بيان جدلیّ اذا استُقْصِیَ قاد الى البرهان .

وكذلك فی كتاب المبداء والمعاد ، حيث قال : فصلٌ فی انه يلزم على وضع هؤلاء المُعَطِّلة ان يكون الله سبحانه سابقَ الزمان والحركة بزمان ، ثمّ قال : ولنقل الآنَ قولاً جَدَليّاً ، اذااستُقْصِیَ ، يمكن ان يردّ الى البرهان ، فی ان المعطِّلة يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلانهاية و زمانا ممتدّاًفی الماضی بلانهاية .

قلت : هو هناك على احدالسبيلين . امّا انّه يعنی بـ «الاستقصاء» اطّراح حدوث العالم او قدمه من البين ، بان يجعل هذا البيان حجّةً لابطال مايتوهّمه الوهم من امتداد موهوم غير متناه ، يكون خلق العالم فی شیء من اوساطه ، و يمكن ان يسبقه خلق جسم و حركة فی وقت قبله ، فيصير حينئذ بيانا برهانيّا غيرحايج الى اوضاع مسلّمة . ولايلزم من ذلك ابطال الحدوث بمعنى المسبوقيّة بالعدم الصريح . و امّا انّه يروم انّ هذاالبيان للقدم ، انّما يخرج من حيّز الجدل الى حيّز البرهان ، اذااستتبّ بالاستقصاء ، انّ الحدوث يستلزم عدما متقرّرا ممتدّا بلانهاية ، قبل العالم ، بين البارئ سبحانه و بين اوّل العالم ، بحسب نفس الامر ، كما انّه يستلزم ذلك بحسب وضع هؤلاء المتوهّمين وتسليمهم .

و بالجملة ، مرامُه انّ قصور هذاالبيان عن درجة البرهان ليس الّا من جهة انّ المقدّمات المشهوريّة المأخوذة من وضعهم و تسليمهم ، ليست صادقةً فی نفس الامر ، لامن جهة اخرى اصلا ، لامن حيث المادّة ، ولا من حيث الصورة . فالاوضاع المتأدّية الى عقد مّا مطلوب فی القياس الجدلیّ المنتظم منها ، اذاكانت صحيحة التأدية اليه صريحة

الاستلزام ايّاه ، بحسب ما عليه الامر نفسه ، و ان كانت هى فى انفسها مشهوريّات غيرَ برهانيّات ، و مسلّمات غيرَ محقّقاتٍ ، كان القياس الذى قد الّفها القيّاس منها قياساً صحيحاً ، بحسب نفس الامر ، جدليّاً من تلقاء المقدّمات . فاما اذا كانت تاديتها اليه و استلزامها ايّاه ، بحسب اعتراف الخصوم ، لابحسب نفس الامْر ، إمّا من حيث المادّة ، لكونها مفتقرة الى مقدّمة اخرى غير مشهوريّة ولامسلميّة ، او من حيث الصورة ، لفسادها من جهة اهمال رعاية نحو الحمل فى المقدّمات والنتيجة مثلا ، او من جهة اخرى من جهات فساد الصورة ، و ان لم يكن ذلك مشعوراً به عند اولئك الخصوم ، فانّ ذلك القياس حينئذيكون جدلىّ المقدّمات، وجدلىّ التأدية وجدلىّ المادّة وجدلى الصّورة جميعاً . و انّ القياس المؤتلف من اوضاع هؤلاء الاقوام لاثبات قدم الزمان ومحلّه و حامل محلّه ، على تقدير سبق العدم المستمرّ الممتدّ على وجوده سبقاً سيّالاً زمانيّاً ، انما هو جدلىّ المادة لاجدلىّ الصورة ، و جدلىّ المقدّمات ، لاجدلى التأدية ، اذ تأديته الى العقد المطلوب برهانيّة صحيحة بحسب نفس الامر ، من غير فساد فيه بحسب الصورة ، ولاعَوْز مقدّمة اخرى تَحُوجُ و تُحْوِجُ اليها التادية بحسب المادّة بتّةً . والقدم لازم عليهم ، بناءً على اوضاعهم التى جُعِلَت مقدّمات القياس ، من غير مَحِيصٍ و مَحيدٍ لهم عن ذلك اصلا .

واذن ، فعلى ما قد بان واستبان ، لامُدافَعَةَ بين اقاويل هذا الشريك فى الشفاء والنجاة والتعليقات والمبدأوالمعاد والرسالة المعمولة فى هذه المسئلة . و اذ قد فرغنا عن تحديد حريم النزاع و تعيين ما مطلوبُ حِزبِ الحقّ اثباته ، فلنرجع الى ايراد البراهين ، باذن الله سبحانه .

القبس الثانى

فيه تثليث انواع السبق الذاتىّ و تقويم البرهان من سبيل التقدّم بالذات

وَمْضَةٌ

اما انت من المتبصّرين بما قدتلوناه عليك فى سايركتبنا ؟ - انّ وجودالشىء فى ایّ ظرف ووعاءٍ كان ، هو وقوع نفس ذلك الشىء فى ذلك الظرف ، لالحوق امر مّا به وانضمامه اليه . و الّا ، رجع الهل البسيط الى الهل المركّب ، وكان ثبوت الشىء فى نفسه هو ثبوت شىء لشىء . ومن يحسب وجودالمهيّة وصفا مّا من الاوصاف العينيّة، او امرا مّا من الامورالذهنيّة ، ووراء مفهوم الموجوديّة المصدريّة، فليس من اهل استحقاق المخاطبة ، ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة ،كما قاله شركاؤنا السّالفون فى الصناعة . ولوكان الامر على ما حسبه ، لكان الوجود نفسه مهيّةً مّا من المهيّات ، ويكون لامحالة وجوده زائداً على مهيّته ، كماسائر المهيّات الممكنة ، ويكون وجوده ايضا هوثبوته المصدرىّ كما وجود سائر الاشياء .

فاذن الوجود فى الاعيان هو نفس صيرورة الشىء فى الاعيان ، لا ما بالاتّصاف به يصير الشىء فى الاعيان . وكذلك الوجود فى الذهن هو نفس وقوعه فى الذهن . و وجود كلّ عرض هو وجوده فى موضوعه . و وجود الوجود هو وجود موضوعه . والشىء المعلول نفس ذاته و مهيّته مجعولة الجاعل جعلا بسيطا ، و الوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل .

فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل تقال لها « مرتبة التقرّر والفعليّة » و للمطلب الذى بازائها « الهل البسيط الحقيقىّ » ، اعنى هل الشىء . و مرتبة الموجوديّة المصدريّة المتنزعة منها فقال لها « مرتبة الوجود » وللمطلب الذى بازائها « الهل البسيط المشهورىّ » اعنى هل الشىء موجود على الاطلاق . وصيّورهذين المطلبين باَخرةٍ واحدٌ بحسب المحكىّ عنه . و مفادالسالب فى الهليّات البسيطة ، امّا فى الحقيقىّ ، فسلب الذات فى نفسها ، و اما فى المشهورىّ ، فسلب الوجود على الاطلاق . وصيّورهماايضا باخرة واحد بحسب المحكىّ عنه . فامّا اثبات مفهوم مّا للذات ، اىّ مفهوم كان ، من جوهريّات المهيّة او من عرضيّاتها ، فمن حيّزالهل المركّب ، اعنى هل الشىء شىء ، والمحكىّ عنه ثبوت شىء لشىء ، وفى السالب سلب شىء عن شىء .

فاذن ، الوجود هو شرح نفس الذات المتقرّرة ، والعدم ، و هو سلب الوجود ، شرح بطلان الذات الموهومة وليسيّتها ومفهومه ليس هناك شىء لا انّ هناك امراً مفهومه الليس .

وَمْضَةٌ

انّ فريقا من المتكلّفين لما لايعنيهم ، اعنى المعتزلة ، تزيغ ابصار عقولهم ، فيخالفون حزْبَ الحقيقة ، فيحسبون الذات المتقرّرة فى الاعيان منسلخة عن الوجود ، و يسمّون تقرّرها « ثبوتا » . و كلامهم اخسّ من ان يستحقّ تضييعَ الوقت بابطاله . فالوجود مرادف الثبوت المصدرىّ ، والثبوت من غير وجود فى الاعيان لا يتصحّ الّا بالانطباع فى ذهن مّا من الاذهان ، وهوالوجود الذهنىّ .

وَمْضَةٌ

الوجود فى الاعيان ، هوالتحقّق المتأصّل فى متن الواقع خارج الاذهان ، الّذى بحسبه تكون الطبيعة المرسلة مخلوطة البتّة بفردها ، غير منمازة عنه ، والذات الملزومة محفوفة لامحالة بلوازمها و عوارضها ، غيرمنسلخة ولامنحازة عنها اصلا . والوجود فى الاذهان هوالحصول الارتسامىّ الذى ربّما تكون الطبيعة المرسلة ، لابشرط شىء ، منمازة فيه عن فردها ،

والذات المعروضة الملزومة منحازةً منفردةً نفس جوهرها بما هى هى عن لوازمها و عوارضها .

والوجود فى نفس الامر هو ثبوت الشىء و تحقّقه فى حدّ نفسه ، لا بتعمّل العقل فى اىّ ظرف ووعاء كان . فهو اعمّ من الوجود فى الاعيان و من لحاظات الاذهان كلّها ، الّا اللحاظات التعمّليّة الّتى هى باختراع من تلقاء الذهن و ابتداع من اعمال العقل . فالاعيان الخارجة ولحاظات الذهن الغير التعمليّة باسرها انحاء نفس الامر ، و لكن لا من حيث خصوص الخارج او الذهن ، فانّ الخصوصيّة ملغاة فى طباع نفس الامر ، بل بما انّها باسرها تحقّق الشىء ، لابتعمّل العقل . ولا حظّ لخصوصيّاتها من المدخلية فى اعتبار نفس الامر اصلاً ، و ان كانت تلك الخصوصيات غير مصادمة للوجود فى نفس الامر، فالوجود لابتعمّل العقل ، اتّفق ان كان فى الخارج او فى الذهن . وكذلك شاكلة الطبيعة بالنسبة الى الشىء الطبيعىّ ، اى الطبيعة المرسلة من حيث هى هى بالقياس الى خصوصيّات الافراد على الاطلاق ، و لكن خصوصيّته الخارج اتمّ الخصوصيّات و اقواها لمطلق الوجود ، لابتعمّل العقل ، وارسخها عِرقاً فى ارض نفس الامر ، لاصالتها فى طباع الحصول وتأصّلها فى قوام التحقّق .

وَمْضَةٌ

لاتَنْسَيَنّ ما قد تحقّقتَه فى اضعاف ما تلى عليك فى سائر الكتب ، انّ سنخ جوهر المهيّة و جوهريّاتها واجبة الانحفاظ فى جميع انحاء الوجود واوعية التحقّق. اليست الوجودات باسرها من عوارض المهيّة ؟ والعوارض لاتبدل جوهر الحقيقة ولا تغير سنخ المهية . فنفس المهيّة المرسلة و جميع ذاتيّاتها محفوظة غير متبدّلة فى الخارج والذهن ، وفى جميع المراتب واللحاظات بتّةً . وانمّا المتبدل خصوصيات انحآء الوجود و التشخّصات واللوازم والعوارض بحسبها لاغير .

وهٰذا الاصل منسحب الحكم فى الجواهر و الاعراض جميعا . و معقول الجوهر جوهر ، وكذلك هويّات اشخاص الجواهر ، كمامعقول العرض عرض ، وكذلك هويّات

اشخاص الاعراض ، اذالجوهريّة و العرضيّة ، بحسب خصوصيّات الوجودات والتشخصات .

فممّاقداستبان سبيله عندالحكمآء الراسخين، انّ مقولة الجوهرلأنواع الجواهر و اجناسها ، هي المٰهيّة المنعوتيّة التي حقّها في الاعيان، اي في حدّ نفس مٰهيّتها المرسلة بحسب نفسها من حيث هي هي، مع عزل اللحظ عن خصوصيّات الوجودات والتشخّصات ان تكون قايمة الذات ، لافي موضوع . ومقولة العرض لأنواع الاعراض واجناسها ، هي الطبيعة الناعتيّة الّتي حقّها بحسب نفس مٰهيّتها المرسلة ، من حيث هي هي ، و بحسب خصوصيّة الشخصيّة جميعا ان تكون قائمة الذات في موضوع . فالعرض مافي حدّ نفسه بحيث يكون حقّه ، بحسب نفس مٰهيّته و بحسب خصوص شخصيّته جميعا ، ان يكون تقرّره ووجوده في نفسه عين تقرّره ووجوده في الموضوع . والجوهرمافي حدّذاته بحيث يكون حقّه ، بحسب نفس مٰهيّته ، بحسب خصوص نحووجوده وتشخصّه، ان يكون تقرّره ووجوده لافي موضوع . والمحلّ انّمايكون موضوعا للحالّ فيه، اذاكان مقوّما لشخصيّته ولمٰهيّته جميعا . فاذن ، لمقولات الجائزات جنسان اقصيان . وكلّ حقيقة متاصّلة من المٰهيّات الممكنة تحت احد ذينك الجنسين الاَقصَيَيْن لامحالة . فَلْيُتَثَبَّتْ .

وَمِيضٌ

فاذقدتعرّفتَ المعنى الّذي جنّسنام لمقولة الجوهر والمعنى الذي جنّسناه لمقولات الاعراض ، و هماطبيعتان متباينتان بالذات ، فقد استبان لك ان شيئا واحداً يمتنع ان يكون تحت جنسين متباينين ، ويحمل عليه الجوهر والعرض من وجهين متغايرين.

وماتشبّث به في تسويغ ذلك فرفوريوس ومن على طريقته من ال« من حيثيّين» في هٰذا المسئلة، من انّ الصورة الشخصيّة الجوهرية حالّة الهيولىٰ من حيث شخصيّتها، ومستغنية عنها من حيث سنخ المٰهيّة ، و الهيولى متقوّمة بها من حيث نفس المٰهيّة ، و مقوّمةلها من حيث الشخصيّة فيحمل عليها « العرض » من حيث خصوصيته الشخصيّة ،

و «الجوهر» من حيث سنخ نفس المهيّة ، اذا العرض هوالموجود فى‌الموضوع ، والموضوع هوالمحل المتقوّم ، لابذلك الحالّ الذى هو موضوع بالنسبة اليه بخصوصه ، وهو المعنى بـ« المحلّ المتقوّم‌بنفسه » ، وان المهيّة الجوهريّة المعقولة قايمة بالموضوع من‌حيث الوجود الذهنى ، ومستغنية عن المحلّ من حيث نفسها ومن حيث وجودها فى‌الخارج ، فيحمل عليها «العرض» من حيث وجودها فى‌الذهن ، و«الجوهر» بحسب نفسها وبحسب وجودها فى‌الاعيان ، اذ الذهن موضوع لها بحسب خصوص وجودها الذهنى ، لابحسب سنخ نفسها ، ولا بحسب وجودها المرسل على الاطلاق . فممّا لاسبيل له الّا الى الفساد ، لما قد دريت انّ الجوهرية و العرضيّة بحسب سنخ نفس المهيّة ، لابحسب نحو وجود او خصوص تشخّص اذ العوارض بعد مرتبة المـٰهيّة . فكيف تبطل بها نفس ذات المعروض .

فاذن الصورة الشخصيّة الجوهريّة فى‌حدّ نفسها جوهر بجميع الاعتبارات ، وان عرض لها ، من حيث الشخصيّة ، ان تكون شخصيّتها فى محلّ . وكذلك الصّورة المعقولة من الجوهر جوهر فى حدّ ذاتها بجميع الاعتبارات ، وان عرض لها ، بحسب نحو وجودها فى الذهن ، ان يكون وجودها الذهنىّ فى محلّ . انّما اللّازم من ذلك ان يكون العلم بها ، و هو وجودها الارتسامىّ الذهنىّ ، عرضاً ، لاالمعلوم بالذات على الحقيقة ، وهو نفس جوهر المـٰهيّة .

فتلطّف فى فطانتك ، واحسب انّ مَن سمع ما تلوناه على أسماع القلوب ، ثمّ استنكركون العرض جنساً اقصىٰ لمقولات الاعراض ، كما الجوهر لأجناس الجواهر ، وسوّغ دخول حقيقة واحدة تحت الجوهر والعرض باعتبارين ، فاَذُنا قلبه خَطْلا وَان وقفا قريحته عريضة .

وَمِيْضٌ

فالقول الفصل انّ « الجوهر » يطلق على معنيين : الموجود لا فى موضوع ، ولا يستراب فى انّ هذا المعنى ليس حدّاً لمقولة الجوهر ، بل هو من العرضيّات اللاحقة ؛

والمـٰهيّة المتاصّلة التى هى ، فى حدّ جوهرها ، بحيث حقّها ان تكون ، بحسب نفس طبيعتها المرسلة ، قائمة الذات لافى موضوع .

وهذا المفهوم حدّ الجنس الاقصىٰ لأجناس الجواهر ، لما انّ لطباع هذا المفهوم ، بالنسبة اليها بحسب نفس المـٰهيّة ، خواصّ الذاتىّ بالنسبة الى ذى الذاتىّ ، ولانّه لولم يكن من الذاتيّات ، بل كان من لوازم المـٰهيّة ، كان له لامحالة مبدأ بالذات فى نفس جوهر المـٰهيّة ، فذلك المبدأ هو الّذى جنّسناه لمقولة الجوهر ، وسمّيناه «الجنس الاقصى» ولانّه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلّها ، وهى فى حدّ انفسها ممتنعة الانسلاخ عنه ، وهو طبيعة ثبوتيّة ، لا من المعانى السلبيّة و المفهومات العدميّة . فاذا كان هو من الطبايع العرضيّة التى هى من لوازم المـٰهيّة ، كان له مبدأ مشترك بينها بازائه ، وينتهى لامحالة الى طباعٍ ذاتىٍّ مشترك ، فذاك عندنا هوالجنس الاقصىٰ .

وكذلك «العرض» يطلق على معنيين . الموجودِ فى موضوع ، وليس له صُلوح ان يكون حدّاً لمقولة العرض ، بل هو من العرضيّات اللاحقة ، لايستراب فى ذلك . والطبيعة الناعتيّة التى ، فى حدّ ذاتها ، بحيث حقّها ، بحسب شخصيّتها و بحسب نفس طبيعتها المرسلة جميعا ، ان تكون قايمة الذات فى موضوع . فهذا الطباع المشترك بين جميع الاعراض هوالجنس الاقصىٰ لمقولة العرض ، بحكم البراهين اليقينيّة من هذه السبل الثلـٰثة ، كما فى الجوهر ، من غير فرق اصلا .

و انّ الشريك فى الرياسة قد سار مَسيرَنا فى الشفاء وفى التعليقات فى غيرِ موضع واحد . قال فى سادس اولى قاطيغورياس الشفاء بهذه العبارة .

فصلٌ ـ فى افساد قول من قال ان شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا من وجهين.
قد نبغت مذاهبُ عجيبةٌ فى امر العرض والجوهر ، دعا اليها الاشكال الواقع فى الفرق بين العرض والصورة ، وظنٌّ ان الصورة ايضا عرض .

وذكر ضروبا من الشك . ثمّ قال: فتهوّشت طبقة وظنّت ان شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا . واما نحن ، فنقول انّ هذا مستحيل فاسد ، فانّ هذه المقاييس كلّها

فاسدة . و نقول اوّلا انا نعنى « بالجوهر » الشىء الذى حقيقة ذاته توجد ، من غير ان تكون فى موضوع البتّة ، اى حقيقة ذاته لاتوجد فى شىء البتّة كجزء منه ، وجوداً يكون مع ذلك بحيث لايمكن مفارقته ايّاه وهو قايم وحده . وان العرض هوالامر الذى لابدّ لوجوده من ان يكون فى شىء من الاشياء بهذه الصفة ، حتى انّ مٰهيّته لاتحصل موجودة، الّا ان يكون لها شىء يكون هو فى ذلك الشىء بهذه الصفة . واذا لاشياء على قسمين : شىء ذاته وحقيقته مستغنية عن ان يكون فى شىء من الاشياء ، كوجود الشى فى موضوعه؟ وشىء لابدّ له ان يكون فى شىء من الاشياء بهذه الصفة ، فكلّ شىء امّا جوهر وامّا عرض . واذا من الممتنع ان يكون شىء واحد مٰهيّته مفتقرة فى الوجود الى ان يكون شىء من الأشياء هو فيه ، كالشىء فى الموضوع ، ويكون مع ذلك ماهيّته غير محتاجه الى ان يكون شىء من الأشياء البتة هو فيه ، كالشىء فى الموضوع ، فليس شىء من الأشياء هوعرض وجوهر ، فلنرجع الى شكوك هؤلاء ، فنقول ان الصورة ليس لها موضوع البتّة هى فيه .

ثمّ قال : وكما انّ الجوهريّة لم تكن لاجل ان الشىء بالقياس الى شىء مّا هو لا فى موضوع ، بل لانّه فى نفسه كذلك ، فكذلك العرضيّة ليست عرضيّته لانّه بالقياس الى شىء بعينه هو فى موضوع او ليس فى موضوع ، بل لانّه فى نفسه يحتاج الى موضوع مّا . كيف كان واىّ شىء كان . و اذا كان له ذلك فهو عرض ، و ان لم يكن ذلك الشىء هو هذا الشىء ، وكان هو فى هذا الشىء ، لا على انّه فى موضوع ، فليس يمنع ذلك انّه فى نفسه فى موضوع . وانّما هو عرض ، لانّه فى نفسه فى موضوع . نعم ، العرضيّة والجوهريّة ، اعنى كون الشىء عرضيّا للشىء او جوهريّا له ، فذلك ممّا يكون على هذا الاعتبار . فانّه اذا اضيف الى شىء ، فكان فيه ، وكان كالشىء فى الموضوع ، فهو عرض وعرضىّ . امّا عرض ، فلان ذاته قد حصل موجودا فى موضوع ، لانّه موجود فى هذا الموضوع ، فدلّ ذلك على انّه محتاج فى نفسه الى موضوع مّا ، اذا احتاج الى هذا الموضوع . وامّا عرضىّ ، فهو امر له بالقياس الى هذا الموضوع ، فانّه بالقياس الى هذا الموضوع ، غير مقوّم له ، و لا جزء من وجوده ، فهو عرضىّ .

فالشیء عرض لانّه فی نفسه مفتقر الی موضوع ، وعرضیّ لانّه لغیره بحال کذا . وهذان المعنیان ، وان تلازما فی هذا الموضع ، فاعتبارهما مختلف . ولکلّ واحد منهما مقابل آخر بوجهٍ من وجوه المقابلة . امّا للعرض ، فالجوهر . وامّا للعرضیّ فالجوهریّ ، ای الذاتی ، سواءً کان جوهرا ، کالحیوان للانسان ، او عرضا ، کاللون للسواد .

ثمّ قال : ونقول من راس ایضا اِنّه ، لوکنّا قلنا انّ الشیء ، اذا قیس الی شیء هو فیه ، لم یخل امّا ان یکون هو فیه علی انّه موضوعه ، او لایکون ؛ فان کان کذلک ، فهو عرض ، وان لم یکن کذلک ، وهو فیه ، فهو جوهر فیه ، لکان هذا المذهب صحیحاً . لکنّا لسنا نقول هکذا ، بل نقول ان الشیء ، اذا کان فی نفسه غیر مفتقر الی موضوع البتّة ، هذا الّذی هو فیه ان کان فی شیء او غیرَه ، فهو جوهر ؛ وان کان فی نفسه محتاجا الی موضوع یکون فیه ، ایّ شیء کان ذلک الموضوع ، کان هذا او غیر هذا ، فهو عرض . واظنّ انّ من سمع هذا ، ثمّ ثبت علی انّ شیئاً واحدا یکون جوهر اوعرضا ، فقد خلَعَ الانصافَ ، انتهی کلامه فی هذا الفصل بعبارته بألفاظها .

وقال فی اوّل ثالثة قاطیغوریاس : و اذا کان الجوهر انّما هو جوهر ، کما قدّمته لک ، بماهیّته التی یلزمها وجود فی الاعیان او فی الاوهام ، لیس من حیث هو موجود فی الاعیان ، واِلّا ، لکان المفهوم من لفظة « الجوهر » ، مشکّکاً لامتواطیاً ، کما قالوا . بل انّما نعنی بـ« الجوهر » الشیء الّذی حقّ وجود الماهیّة الخاصیّة له فی الاعیان ان یکون لا فی موضوع ، وجب ان تکون هذه الماهیّة ، کالانسان مثلا ، لحقیقتها جوهرا . فالانسان انّما هو جوهر ، لانّه انسان ، لا لانّه موجود فی الاعیان نحوا من الوجود . واذا کان جوهراً لانّه انسان ، فما لحقه من اللواحق ، اعنی مثل الشخصیّة والعموم ، وایضا مثل الحصول فی الاعیان او التقرّر فی الذهن ، فهی امور تلحق جوهرا . ولواحق الجوهر لوازم واعراض ، لاتبطل معها جوهریّته ، فتبطل ذاته ، فیکون قد لحقت غیر الجوهر ، اذا الجوهر قد بطلت ذاته . فاذن الاشخاص فی الاعیان جواهر ، والمعقول الکلّی ایضا جوهر ، اذ صحیح علیه انّه ماهیّة حقها فی الاعیان ان لایکون فی الموضوع ، لیس لانّه

معقول الجوهر ، فانّ معقول الجوهر ربّما شُكِّكَ فى امره ، فظنّ به انه علم وعرض . بل كونه علما امر عرض لماهيّته ، وهو العرض ، وامّا ماهيّته فماهيّة الجوهر ، والمشارك للجوهر بماهيّته جوهر ، وكذلك ، فانّ حدّ العرض من حيث هو طبيعة وحدّ النّوع من حيث هو طبيعة وحدّ الجنس ايضا من حيث هو طبيعة ، محمولان على الاشخاص ، لا يُشَكُّ فيها انّها جواهر ، فما شاركها فى حدّها ، فهو جوهر . ولو كانت جواهر ، لانّها موجودة فى الاعيان مكتنفَة بالاعراض ، لكانت جوهريّة الامور عارضةً لماهيّتها ، اذ صحّ انّ الوجود عارض فى هذه الماهيّات ، ولكانت العوارض تجعل ماليس فى نفسه بجوهر جوهراً ، فتكون شىء عرض له ان كان جوهراً ، فتكون الجوهريّة عارضة لشىء ، و اذ هذا مستحيل ، فكليّات الجواهر جواهر فى ماهيّاتها . انتهت عبارتهُ بالفاظها .

فهذا هو الحقّ الصُراح على السبيل المستبّين . و ربّما صُودف فى الشفاء ماظاهره يخالف ذلك السبيل . وليس باطنه وفقاً لظاهره ، فَيُحْوِجُ كَشْطُ السُتْرَةِ عنه الى تامّل ادقّ . وامّا المقلّدون ، فعا متّهم ناكبون عن الصراط الى مذاهب سخيفة وطرايق سحيقة .

وَمِيْضٌ

جعل ثانى ثانية قاطيغورياس فى تعقّب ما قيل فى نفى جنسيّة العرض ، فاستقصَى حججهم السخيفة وتعقّبها بالنظر .

ثمّ قال : فلامعونة لمثل هذه الهذيانات ، فى ان يقال انّ العرض ليس بجنس ، وان كان الحقّ هو انّ العرض ليس بجنس لكنّهم قالوا شيئاً آخر ، وهو انّ العرض لايدلّ على طبيعة البياض والسواد و على طبايع ساير الاعراض ، بل على انّ له نسبةً الى ماهو فيه ، وعلى انّ ذاته تقتضى هذه النسبة ، والجنس يدلّ على طبيعة الاشياء و ماهيّتها فى نفسها ، لا مايلحق ماهيّاتها من النسبة . و هذا قول سديد . والدليل على ذلك انّ لفظة «العرضيّة» امّا ان تدلّ على انّ الشىء موجود فى موضوع ، فتكون دلالته على هذه

النسبة ، او تدلّ على انـّه فى ذاته بحيث لابدّ له من موضوع . فهذا ايضا معنى عرضىّ . وذلك لانّ نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض ، مثل الكيفيّة والكمّية والوضع ، نسبة امر غير مقوّم لماهيّاتها ، لان ماهيّاتها تتمثّل مدركةً مفهومةً ، ثمّ يُشكّكُ فى كثير منها ، فلا يدرَى انـّها محتاجة الى موضوع ، حتّى يُبَرهن عليه فى صناعة الفلسفة الاولى ، وحتّى انّ قوما جعلوا هذه الامور جواهر ، فنسبة العرض الى هذه نسبة الموجود الى ماهيّات العشرة ، من حيث ليس داخلا فى المـٰهيـّة . انتهى مقاله .

وقوله « و ان كان الحقّ هو انّ العرض ليس بجنس » ، على سبيل الفرض والتقدير ، اى و ان فرضنا و سلـّمنا انـّه الحقّ . وقوله « وهذا قول سديد » اى بالنسبة الى تلك الهذيانات ، لا انـّه سديد فى نفسه . كيف ؟ وهو فى نفسه بحث خسيس ، وشكّ ضعيف ، يورد فى مقامات عديدة ، منها فى كون المضاف جنسا ، وهو هناك اقوى ، لكون النسبة فى المضاف متكررة . فكيف تكون المعقوليّة بالقياس الى الغير ذاتيـّة للماهيـّة ؟

والشريك اورده فى كتاب قاطيغورياس و فى كتاب علم مابعدالطبيعة ، و قال فى حلـّه انّ ماهيـّة المضاف الذى هو احد الاجناس ، هى حيثيـّة كون الشىء فى حدّ نفس مـٰهيـّته بحيث ، اذا ما عقل لزمته عند العقل المعقوليـّة بالقياس الى الغير ، لا كون الشىء معقولا بالقياس الى الغير بالفعل .

فكذلك الامر هٰهنا ، وهو اسهل . فماهيـّته العرض الـّذى هو جنس مقولات الاعراض . هى حيثيـّة كون الماهيـّة حقـّها بحسب نفسها ان تكون بحيث ، اذا ماوجدت ، كانت قائمة الذات فى موضوع لا النسبة الى الموضوع ، ولا الوجود بالفعل فى الموضوع .

وكذلك التشكيك بانّ الذاتىّ يكون بيـّن الثبوت للمـٰهيـّة ، فما يقع الشكّ فى اثباته للمـٰهيـّة لا يكون من ذاتيـّاتها فانـّه اسخف و اخسّ ، وهو عامّ الايراد فى اكثر الماهيـّات ، مثل مايقال : لوكانت النفس الانسانيـّة جوهرا مجرّدا ، لمـّا صحّ ان يشكّ فيها حتـّى ربـّما يُزعَم انـّها عين المزاج . ويندفع بانـّه انـّما الشكّ حيث لا تعقل المـٰهيـّة وماهو ذاتى لها بالكنه .

ولقد احسن شيخ الاشراق اذ قال فى المطارحات .

قالوا : العرضيّة هى من لوازم الاعراض ، كالسواد و البياض ، وعلّلوا بانّا نعقل السواد اوّلا ، ثمّ نعقل اضافته الى محلّ ، فنسبته الى المحلّ المستغنى تابعة لماهيّة عرضيّة لها . وهذا الوجه أصلح من قولهم . انّا نعقل السواد ونوعا غيرَه من الاعراض ، ونشكّ فى عرضيّته ، فالعرضيّة ليست بذاتيّة . فانّ هذا التبيين يتوجّه فى الجوهر بعينه . فانّهم يُثبِتُون ان الصور جواهر والفصول جواهر وكلّيّات الجواهر جواهر بحُجَج ؛ فيقول القايل : عقلناها و شككناها فى جوهريّتها . فالجوهريّة . ايضا عرضيّة . وقد قيل انّها جنس . واذا سلّموا هذا ، فعسَى ان يصعب عليهم اثبات كثير من الاجناس .

ثمّ قال : و ان اعتذر معتذر منهم بانّ الذى يشكّ فى جوهريّة فصل اوصورة ، انّما هو لعدم تنبّهه بمعنى الجوهر او بمعنى ذلك الفصل او الصورة ، فليقولوا فى السواد وغيره من الاعراض بمثل هذا ، من انّه انما يشكّ فى عرضيّة السواد مَن لم يفهم معناه او معنى الجوهر او الجسم او معنى العرضيّة . انتهى كلامه . فليتَثَبّت ولايتخبّط .

وَميضٌ

ا َلم نتْلُ عليك ؟ ـ ما اذا دقّقت التأمّل ، استبان لك انّ مطلق ظرف التأصّل ، اعنى حاقّ الاعيان ، ليس هو بأوسع من المرتبة العقليّة الصادقة بحسب ذلك الظرف ، على خلاف الامر فى مطلق نفس الامر بالقياس الى المرتبة العقليّة الواقعة لابتعمّل العقل . اليست الذات الملزومة للوازمها الخارجيّة ، اذا تقرّرت فى الخارج ، صدرت عنها افاعيلها و احكامها ، وغَشيتها لوازمها وشُؤونها بتّةً . فنفس ذاتها المرسلة بماهى هى ، مخلوطة فى الخارج بوجودها و لوازم وجودها ، غير منسلخة ولا منحازة عنها اصلا .

فاذن جوهر ذاتها المرسلة ، من حيث هى هى ، واقعة فى حاقّ الخارج . ولكنّ مرتبة نفسها المرسلة المنمازة عن مرتبة مخلوطيّتها بلوازمها التابعة لجوهر ذاتها ، مرتبة عقليّة بحسب نفس الامر . وليست هى مرتبة عينيّة بحسب متن الخارج . فمرتبة نفس الذات

بماهى هى فى الخارج ، وان كانت هى وراء مرتبة اكتناف العوارض الّلازمة ايّاها ، الّا انّ المرتبتين متخالطتان غير منحازة احداهما عن الاخرى فى متن الاعيان ، فاذن مرتبة نفس الذات من حيث هى هى فى الخارج ، مرتبة عقليّة للذات العينيّة المتاصّلة ، ولكن بما هى الذات العينيّة ، لامرتبة منمازة عينيّة . وكذلك الطبيعة المرسلة ، لابشرط شىء موجودة بحسب نفسها المرسلة فى متن الاعيان ، ولـكن على المخلوطيّة بالشىء الطبيعى ، اى بفردها الذى هو الطبيعة بشرط شىء ، اذا اتّفق ان صارت فى الوجود عين فردها ، فمرتبة الطبيعة المرسلة الموجودة بحسب نفسها فى الأعيان ، مرتبة عقلية للطبيعة الموجودة العينية ، لامرسلة منمازة عينيّة فى متن الأعيان .

فأما وعاء الحصول المعبّر عنه بـ « نفس الأمر » فالامر فيه على نمط آخر ، اذ الذات المرسلة الملزومة ، للعقل ان يلحظها بما هى هى ، من غير ان يدخل فى ذلك اللحاظ شىء من العوارض اللازمة المكتنفة ايّاها . فهى فى هذا اللحاظ بمعزل عن جميع العوارض التى من جملتها هذا اللحاظ . و اذ هذا اللحاظ نحو من انحاء الوجود ، وليس هو من اللحاظات التعمّلية ، بل هو من مراتب نفس الامر ، اذ المهية من حيث هى ، ليست الاهى فى نفس الامر ، فالذات المرسلة الملحوظة بما هى هى مخلوطة بهذا اللحاظ ، بحسب حاق نفس الامر ، ومنسلخة عنه بحسب خصوص هذه المرتبة . فاذن ، نفس الامر أوسع من هذه المرتبة ، كما البلدة مثلاً أوسع من دار من دورها . فنفس الامر بمنزلة المدينة ، وهذه المرتبة بمنزلة دار من دورها . فاذن ، نفس هذه المرتبة وعاء الخلط والتعرية باعتبارين .

وكذلك للعقل ان يلحظ الطبيعة المرسلة ، بما هى هى لابشرط شىء ، ويفصّلها عن الشىء الطبيعى الذى هو فردمّا من أفرادها ، وان هو الا الطبيعة بشرط شىء . ففى هذا اللحاظ ، وهو نحومّا من انحاء تحقّق الشىء فى نفس الامر ، تنماز الطبيعة بشرط شىء عن الطبيعة لابشرط شىء ، بحسب اعتبار التعيّن والابهام . وهى تخالطها ايضاً من حيث الحصول فى هذا اللحاظ ، لأن وجود الطبيعة بشرط شىء فى اىّ ظرف كان ، هو بعينه

وجود الطبيعة لابشرط شيء فى ذلك الظرف ، بحسب نفس الامر بتةً ، فاذن ، هذا اللحاظ بخصوصه من اللحاظات التى هى انحاء نفس الامر ، ظرف التمايز و التخالط باعتبارين . فليُتَبَصَّر .

وَميضٌ

هل انت ذو قريحة قدسيّة وغريزة ملكوتيّة ؟ فيُتْلَى على سمعك و يُنْفَثُ فى روُعِك انّه انّما يتصحّح الوجود الارتسامىّ فى الذهن لما لايكون الوجود عين ماهيّته . فامّا ما ماهيّته عين الوجود ، فانّه يمتنع ان يكون لماهيّته حصول فى ذهن مّا من الاذهان ، ولذاته تمثّلٌ فى مدرك مّا من المدارك من سبيلين .

الاوّل انّك قد استيقنت انّه يجب لامحالة انحفاظ الماهيّة وجوهريّاتها جميعا ، فى اىّ نحو كان من انحاء الوجود ، و يمتنع ان ينسلخ الشيء عن ذاته ، او عن شيء من ذاتيّاته فى نحو من انحاء الوجود ، و فى ظرف من ظروف التقرر اصلا . فانّ تقرّر الشيء و وجوده، لايتصوّر ان يكون مبطِلاً لجوهر ذاته ومفسداً لسنخ مهيّته بالضرورة الفطريّة . اليس نحوالوجود يلحق جوهر الذات ، فكيف تكون انحاء الوجودات اللاحقة والتشخّصات الواردة مبطلةً لجوهر الذات الملحوق بها و مفسدةً لسنخ الماهيّة المورود عليها .

فالانسان مثلا يستحيل ان يوجد نحوا من الوجود ويتشخّص ضرباً من التشخص ، ينسلخ ، بحسب ذلك الوجود والتشخّص عن الانسانيّة او الحيوانيّة مثلا . والّا لم يكن ذلك الوجود والتشخّص يلحق ذات الانسان وماهيّته ، بل ذاتاً وماهيّة غير ذاتِ الانسان وماهيّته . واليس من المستبيّن انّ الوجود الاصيل فى متن الاعيان والارتسام الظلّى فى لوح الاذهان ، نحوان متقابلان من انحاء الوجود؟ والموجود الذهنىّ ، بما هو موجود فى الذهن ، متمثّل فى العقل ، لايكون متاصّلا بالوجود متقرّرا فى الاعيان .

فاذن ، قد استبان انّ الشيء ، اذا كانت له ماهيّة وراء الوجود ، صحّ ان توجد ماهيّته وجوداً ارتسامياً بالانطباع فى ذهن مّا من الاذهان ، فتكون ماهيّته ، من

حيث هذا الوجود الانطباعيّ ، منسلخةً عن التقرر الاصيل والوجود المتاصّل فى متن الخارج وحاقّ الاعيان . فأما اذا كان الشىء مٰهيّته هى بعينها الوجود الاصيل فى متن الخارج وحاق الاعيان فتكون نسبة الوجود الاصيل العينى الى ذاته نسبة الانسانيّة الى ذات الانسان، فليس فى فرجار التصوّر ودائرة الامكان ان توجد ذاته بالوجود الذهنيّ، وتتمثّل مٰهيّتُه فى ذهن من الاذهان . والّا ، لزم امّا ان تنسلخ ماهيّته عن نفس ذاتها ، او عن ذاتيّاتها ، وامّا ان ينقلب الوجود الظلّى الذهنيّ وجوداً متاصّلاً عينيّاً ، و امّا ان يكون الشىء ، بما هو موجود ظلّى منطبع فى الذهن ، موجودا اصيلا متقرّرا فى متن الاعيان ايضا . وذلك كلّه خلف محال .

السّبيل الثانى انّه قد اقترّ فى مقرّه من علم مافوق الطبيعة ، انّ الوجود اما عين التشخّص او مساوقه . وقد استقصينا بيان ذلك فى كتاب التقديسات . فالوجود فى الاعيان هو التشخّص العينيّ بعينه ، والوجود فى الذهن هو عين التشخص الذهنيّ ، لاغير . فاذا صحّ لمٰهيّة الشىء وجود فى الاعيان وتمثّل فى الذهن ، كان نفس مٰهيّته لا تمنع الشركة بين الفردَين العينيّ والذهنيّ . فكانت لا محالة له ماهيّة كلّيّة صالحة للحمل على ذينك الفردين .

فاذن لوكانت للشىء مٰهيّة وراء الوجود ، كانت مرتبة مٰهيّته وراء مرتبة الوجود التى هى بعينها مرتبة التشخّص او مساوقتها . فيمكن ان تكون له مٰهيّة كليّة تلحقها مرتبة التشخص التى هى مرتبة الوجود بعينها . فيصحّ لها فردان متغايران ، بحسب وجوديها العينيّ والذهنيّ . وامّا اذا كان الوجود الاصيل فى الاعيان هو نفس ماهيّته بعينها ، فلا تتصوّر له لامحالة كلّيّة ولا تشخّص ، الّا خصوص تشخّصه العينيّ بحسب وجوده المتاصّل فى متن الاعيان ، لانّ تشخّصه العينى بالوجود فى الاعيان هو نفس مٰهيّته ، لاغير . فاذن ، لايتصحّح لماهيّته وجود فى الذهن يلزمها بحسبه فرد ذهنيّ . فاخفض جناحَ عقلِك للحقّ ، ولاتكونَنّ من الجاهلين .

وَمِيْضٌ

و بمثل ما استبان لك من السبيلين ، يستبين انّه انّما تتصحّح المرتبة العقليّة للذات العينيّة ، اذا لم تكن الذات العينيّة ، وجودها الاصيل فى متن الاعيان هو بعينه جوهر نفسها ومرتبة ذاتها من حيث هى هى .

فاما اذا كانت مرتبة نفس الذات بما هى هى ، هى بعينها الوجود فى حاقّ الاعيان ، كانت المرتبة العقليّة بحسب نفس ماهيّة الذات الحقّة من حيث نفسها المرسلة ، هى بعينها الوجود فى متن الخارج والتقرّر فى حاقّ الاعيان . فالمرتبة العقليّة والهويّة العينيّة هناك واحد ، على خلاف شاكلتهما حيث يكون الوجود زايدا على المٰهيّة . فهٰذان اصلان من امّهات الاصول التى هى اركان علم مافوق الطبيعة .

وَمِيْضٌ

لعلك تكون ، بما القى اليك من الضوابط والقوانين ، مستنيماً الى مذهب العقل الصراح ، مستيقناً ، ان مرتبة التقرّر والفعليّة متقدّمة على مرتبة الوجود بمفهومه المصدرى الذى لايتكثّر الا بتكثّر الموضوعات ولا يتصور له فرد سوى الحصّة لايتخصص الا بالاضافة ، لاقبلها .

فالصحيح : صار الانسان فوجد ؛ لست اقول : صار الانسان انساناً ، فصار موجوداً على سبيل الصيرورة الايتلافية المستدعية بمفهومها صائراً ومصيراً اليه . بل اقول : صار الانسان على شاكلة الصيرورة البسيطة الغير المستدعية بحسب المفهوم الّا صائرا فقط ، اى بتجوهر جوهر ذاته وتقرّر سنخ حقيقته ، فوجد ، اى انتزعت عنه الموجودية المصدرية ، لانها اوّل ماينتزع من الذات المتجوهرة والحقيقة المتقرّرة ، من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة ، اذ ليس يحكى بها الا عن نفس الذات الواقع جوهرها فى ظرف تلك الموجودية . فمرتبة الموجودية المنتزعة المتأخرة حكاية عن مرتبة العقليّة الواقعة المتقدمة ، وتابعة لنفس تلك المرتبة المستتبعة ايّاها . وملاك كون الوجود بمعنى الموجودية المصدرية ، عارضاً من عوارض المهية ، لاعين جوهرها ولاجوهريّاً من جوهرياتها ،

وميزانه ومعياره ، بل مرجعه و صيّوره و مآله و معاده ، هوكون المهية غير متقرّرة بنفسها ، بل من تلقاء جاعل فاعل مُبدع مفيض ، يفعل ذاتها ويجعل نفسها ويبدع سنخها ويفيض جوهرها . ثم لوازم المهية من حيث جوهرها انـّما علـّتها ومبداها نفس جوهر الماهيـّة فى مرتبة التقرّر والفعليـّة ، قبل مرتبة الموجوديـّة المنتزعة اخيراً . فامـّا ساير العوارض اللاحقة ، فعروضها للماهيـّة ولحوقها بها ، ليس الـّا بعد مرتبة الوجود . وضمان بسط هذه المباحث على ذمـّة الافق المبين .

وشريكنا الرئيس سائرٌ مسيرَنا فى ذلك كلـّه : قال فى ثانى اولى الفنّ الاوّل من الشفاء فى المدخل : وماهيـّات الاشياء قد تكون فى اعيان الاشياء ، وقد تكون فى التصوّر . فتكون لها اعتبارات ثلـٰثة . اعتبار الماهيـّة بما هى تلك الماهيـّة ، غير مضافة الى احد الوجودين وما يلحقها من حيث هى كذلك . واعتبار لها من حيث هى فى الاعيان ، فتلحقها ايضا اعراض و يخصّ وجودها ذلك . واعتبار لها ، من حيث هى فى التصوّر ، فتلحقها حينئذ اعراض تخصّ وجودَها ذلك ، مثل الوضع والحمل ، ومثل الكلـّية والجزئيـّة فى الحمل ، والذاتيـّة والعرضيـّة فى الحمل .

ثمّ قال فى سادسها : قد سلف لك انّ للاشياء ماهيـّات ، و ان تلك الماهيـّات قد تكون موجودة فى الاعيان ، وقد تكون موجودةً فى الاوهام . فانّ المـٰهيـّة لا توجب لها تحصيل احد الوجودين ، و انّ كلّ واحد من الوجودين لايثبت الـّا بعد ثبوت تلك الماهيـّة ، وان كلّ واحد من الوجودين يُلحِقُ بالمـٰهيـّة خواصً واعراضاً ، تكون للماهيـّة عند ذلك الوجود ، ويجوز ان لاتكون له فى الوجود الآخر . و ربـّما كانت له لوازم تلزمه من حيث المـٰهيـّة لـٰكنّ الماهيـّة تكون مقرّرة اوّلا ، ثمّ تلزمها هى . فانّ الاثنينيـّة تلزمها الزوجيـّة ، و المثلـّث يلزمه ان تكون زواياه الثلـٰث مساوية لقائمتين ، لا لاحد الوجودين ، بل لانـّه مثلـّث . انتهى كلامه . ومثله فى الاشارات و فى التعليقات فى مواضع عديدة .

ومن متنـّطعة المقلـّدين من يتحيـّر و لا يستقيم ، فتارات يتـّبع الحقّ ، وتارات

يحيص عن السبيل الى سبيل المساوقه بين مرتبة الوجود ومرتبة الفعليّة ، ولا يستبين له فساد ذلك مع شدة ظهوره .

وفى المقلّدين من ينتكس ويسير على عكس سير المحصّلين ، فيقدّم مرتبة الوجود على مرتبة الفعليّة ، ولا يُبالى بتقديم العارض على المعروض ، فيقول : وجد فصار انسانا ، و يُسنِده الى خاتم المحقّقين فى شرح الاشارات و فى مَصارِع المُصارِع ، و يتحامل طبيعةً مبهمةً مشتركةً بين الجنسين الأقصيين ، الجوهر و العرض ، تتعيّن بالجوهريّة او العرضيّة لخصوصيّة احد الوجودين ، ونحن فى عُنفوان العُمر وغُلواء الشباب قد اوضحنا سبيل ابطاله واصَبْنا مَحزّ القول فيه فى الحواشى والمعلّقات . وامّا الآن فالوقت اعزّ من ذلك .

وَمْضَةٌ

ا َلَسْنا علّمناك فى الافق المبين انّ المعلوليّة على ضربين ، صدوريّة وتالّفيّة ؟

فمعلوليّة الصدور ، هى الاستناد الى العلّة المحتاج اليها فى التقرّر والوجود ، وتكون هى لامحالة خارجةً عن قوام ماهيّة المعلول . اذ جزء الماهيّة ماخوذ من جانب المعلول ، وفى حيّز المفروغ عنه باللحاظ حين مايلحظ استنادها الى العلة ، اذ ليس للشىء المركّب استناد مستانف الى العلّة ، وراء استنادات الاجزاء بالاسر ، و لا للعلّة فيه تأثير جديد بعد التأثير فى الاجزاء بالاسر ، فصدور جزء المعلول عن العلّة متضمّن فى صدوره عنها .

ومعلوليّة التألّف ، هى ائتلاف قوام ماهيّة المعلول من اجزائها التى هى جوهريّاتها المتقوّم جوهرها منها .

وكذلك العليّة ايضا ، فى ازاء المعلوليّة ، على ضربين . عليّة من سبيل الصدور ، وعليّة من سبيل التألّف . والعلّة بحسب التألّف فى حيّز المعلول بحسب الصدور ، وداخلة فيه ، وهو معلولها من حيث التألّف ، ومعلول علّتها من حيث الصدور ، وعلّته من حيث الصدور مباينة لسنخ ذاته وخارجة عن جوهر ماهيّته . ومنبع الافتقار الى العلّة من من سبيل الصدور ، طباع الامكان الذاتىّ ، و الى العلّة من سبيل التألّف كون الذات

مزدوجة الحقيقة غير احديّة الماهيّة .

وَميضٌ

قال الشريك فى منطق الاشارات : اعلم ان من المحمولات محمولات مقوّمة لموضوعاتها ، ولست اعنى «بالمقوّم» المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه فى تحقق وجوده ، بل المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه فى ماهيّته ويكون داخلا فى ماهيّته جزءاً منها ، مثل الشكلية للمثلث ، والجسميّة للانسان .

ثمّ قال : اعلم انّ كلّ شىء له ماهيّة ، فانّه انّما يتحقّق موجودا فى الاعيان او متصوّر فى الاذهان ، بان تكون اجزاؤه حاضرة معه . واذا كانت له حقيقة غير كونها موجودةً احدَ الوجودين ، وغيرَ مقوَّمَة به ، فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها ، لازم او غير لازم . واسباب وجوده ايضاً غير اسباب ماهيّته مثل الانسانيّة ، فانّها فى نفسها حقيقة او ماهية ليس انها موجودة فى الاعيان او موجودة فى الاذهان مقوّما لها ، بل يضاف اليها . ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثّل معناها فى النفس ، خاليا عمّا هو جزؤها المقوِّم. انتهى بالفاظه .

وقال فى النمط الرابع : الشىء قد يكون معلولا باعتبار ماهيّته وحقيقته ، وقد يكون معلولا فى وجوده . ولك ان تعتبر ذلك بالمثلّث مثلا ، فانّ حقيقته متقوّمة بالسطح والخطّ الذى هو ضلعه ، و يقومانه من حيث هو مثلّث ، وحقيقة المثلثيّة ، كانّهما علّتاه المادّيّة والصوريّة . وامّا من حيث وجوده ، فقد يتعلّق بعلّة اخرى ايضا ، غير هذه . ليست هى علّة تُقَوِّمُ مثلثيّته وتكون جزءاً من حدّها . وتلك هى الفاعليّة او الغائيّة التى هى علّة فاعليّة لعليّة العلّة الفاعليّة .

وقال فى اوّل رابعة الهيات الشفاء : ليس من شرط الوجود للواحد ان تكون الكثرة موجودة ، ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجوداً . وليس فى هذا انّ الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انّه يُحتاج اليه حتّى يُفاد للكثرة وجود بالتركيب منه . انتهى بالفاظه .

وقال فى سادس ثالثة الهيّات الشفاء : انّما تحتاج الكثرة الى ان يفهم لها انّها من الوحدة ، لانّها معلولة للوحدة فى ذاتها ، اى فى جوهر ماهيّتها ، معلوليّةً تقوّميّةً تألفيّةً . وقال فى حادى عشر اولى طبيعيّات الشفاء : ثمّ الفاعل والغاية ، كانّهما مبدأن غير قريبين من المركّب المعلول . فأنّ الفاعل امّا ان يكون مهيّئاً للمادّة ، فيكون سبباً لايجاد المادّة القريبة من المعلول ، لا سبباً قريباً من المعلول ؛ او يكون معطياً للصورة ، فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة . والغاية سبب للفاعل فى انّه فاعل ، وسبب للصورة والمادّة بسبب تحريكها للفاعل للمركّب . فالمبادى القريبة من الشىء ، هى الهيولى والصورة ، ولا واسطة بينهما و بين الشىء ، بل هما علّتاه على انّهما جزأن يقوّمانه بلاواسطة ، وان اختلف تقويم كلّ منهما ، فكان هذا علّةً غير العلّة التى هى ذاك . انتهى كلامه .

ومعناه انّ علّة وجود المركب ، انما سبيل افاضتها ايّاه ان تُفيض وجودَ الاجزاء بالاسر التى هى جملة العلل لتقوّم حقيقته المفتقرة الى علّة مفيضة . فيستتبع ايجادها الاجزاء بالاسر وجودَ المركّب الذى هو مجموع الاجزاء من حيث لحوقُ اعتبار التأليف ، فاحقّ ماينسب اليه العقل الصدورَ عن العلّة بالايجاد اوّلاً هوالاجزاء بالاسر ، ثمّ مجموع الاجزاء الذى هوالمركّب منها ، لا باستيناف ايجاد آخر مستأنف ، بل بعين ايجاد الاجزاء بالاسر. فالعلّة الموجدة للمركّب انّما اثرها اوّلا الاجزاء باسرها ، ثمّ نفس المجموع المركّب على الاستتباع اللازم بالضرورة .

و ليس معناه العبارة مايوهمه ظاهر اللفظ انّ العلّة الفاعلة توجد الاجزاء ثمّ الاجزاء توجِد المركّب . كيف ؟ وقد اعلن بابطال ذلك فى قوله « بل هما علّتاه على انّهما جزآن يقوّمانه بلاواسطة » . ومن المستبين للعقل الصريح والذهن الصُراح انّ الاجزاء مفروغ عن اعتبارها فى حقيقة المركّب ، حين مايرام ان يعتبر استناده الى العلّة الفاعلة . فاذن هى فى حيّز المستند ، ومن الامور المعتبرة فى جانب المعلول ، كما الامكانُ والاحتياج ، لا فى حيّز المُستَنَدِ اليه ، و من الاعتبارات الملحوظة فى جانب العلّة الجاعلة .

ونظير هذا ما قد اوضحه الافق المبين فى مباحث الجعل ، ان سبيل الجاعل فى افاضة المجعول ان يُبدِع نفسَ المـٰهيّة ، فيلزمها بعين ذلك الابداع ان تكون موجودةً صالحةً لان تنتزع منها الموجوديّة ، اذ ليست الموجوديّة الّا حكاية نفس ذاتها المجعولة المتقرّرة ، لا ان يُبدَع نفسَها ، ثمّ هى تقتضى ان تكون موجودة على ان تكون هى واسطةً فى التأثير. فكيف يُعقل ان تكون المـٰهيّة مؤثرة فى وجود نفسها .

و اذ قد انصرح ذلك ، فقد استبان انّ علّة الحاجة الى العلّة الصدوريّة هو الامكان الذاتى مطلقا ، امّا فى البسيط ، فامكانه فى نفسه بحسب نفسه بما هى هى ، وامّا فى المركّب ، فامكان اجزائه وامكان جوهر ذاته ، بحسب حال اجزائه . فَلْيُتَبَصَّر .

وَميضٌ

فاذن ، الشىء المزدوج الذات من اجزاء مؤتلفة ، انّما افتقاره الى ماهو جزؤه لذاته وبحسب جوهر ماهيّته . وامّا الافتقار الى ماهو خارج عن قوام حقيقته ، فبحسب افتقار جزئه . فالحاجة الى الجزء هى حاجة نفس جوهر الذات المزدوجة . فامّا الحاجة الى المؤثر و الى كلّ علّة خارجة عن قوام الذات ، فهى بالحقيقه حاجة الجزء اوالاجزاء بالاسر ، والحاجة الى جزء الجزء لنفس الذات ، ولـٰكن من تلقاء ذات الجزء ، ولايتكرّر شىء من الاجزاء فى قوام الذات الحقيقيّة .

وقد يعرض لكلّ من المادّة والصورة ان تكون علّة بواسطة و بغير واسطة معاً من وجهين ، ولكن على العلّية من السبيلين ، لا بضرب واحد من ضربَى العليّة . امّا المادّة ، فاذا كان المركب ليس نوعا ، بل صنفا ، وكانت الصورة لا التى تخصّ باسم «الصورة» بل هيئةً عرضيّةً ، فحينئذ تكون المادّة مقوّمةً لذلك العرض الذى يقوّم ماهيّةَ الصنف بما هو صنف . فتكون علّةً مّا من سبيل الصدور وللعلّة من سبيل التالّف ، لكنّها من حيث هى صورة جزء من المركّب وعلّة مادّيّة . فلا واسطة بينهما بحسب التقوّم والتالّف .

وامّا الصورة ، فاذا كانت هى صورة حقيقيّة ، اى من مقولة الجوهر ، وكانت

تقوّم وجود المادّة بالفعل ، و المادّة علـّة لماهيـّة المركـّب ، فتكون علـّة مـّا من سبيل الصّدور لعلـّة المركـّب من سبيل التألـّف ، لكنـّها من حيث هى صورة جزء من المركـّب وعلـّة صورية ، فلا واسطة بينهما .

وَمِيْضٌ

انّ هناك شكـّاً مُعضِلاً ، وهو انـّه لا يُستَراب فى انّ المجموع ، بما هو المجموع ، موجود آخر وراء الموجودات التى هى الاجزاء بالاسر . فيكون لامحالة ممكنا مـّا من الممكنات بالذات ، كما الاجزاء بالاسر ممكنات . وكلّ ممكن ، فانّ عدم نفسه ، بما هو هو من حيث نفسهُ ، ممكن بتـّةً . فلا محالة لابدّ من ان يمتنع ذلك العدم بعلـّة موجبة للوجود ، لا بالعرض بل بالذات ، حتـّى يتحقـّق وجوده الواجب من تلقاء العلـّة. فاذن المجموع ، بما هو المجموع ، لايتصحـّح وجوده اذا امتنع عدم نفسِه من حيث نفسه ، مع عزل النظر عن عدمات الاجزاء ، من تلقاء علـّته الموجبة ايـّاه . فكيف لايكون له استناد بالذات الى علـّته وراء استنادات الاجزاء ؟

فهذا الشكّ المُعضِل العويص انـّما سبيل حلـّه من اصلين ، مبسوط تحقيقهُما فى الافق المبين والصُحُف التى فى طبقته من اصول العلم الذى فوق الطبيعة .

احدهما انّ الممكن بالذات هو ما لايتأبـّى ذاتـُه طبيعةَ الوجود وطبيعةَ العدم ، لا مايجوز بالنظر الى ذاته جميعُ انحاء الوجود وجميع انحاء العدم ، والواجب بالذات مايجب لذاته طبيعة الوجود . لاجميع انحاء الوجود . والمتنع بالذات ما يجب لذاته طبيعة العدم ، لاجميع انحاء العدم . فاعلّ نحواً مـّا من انحاء الوجود بخصوصه ، او نحوامـّا من انحـاء العدم بخصوصه ، يمتنع بالنظر الى ذات ممكن مـّا من الممكنات بالذات .

والاخر الاصل الذى عُنوانه « اُسٌّ قانونىّ » . وحكم برهانـه انّ امكان الفرد اووجوبـَه بخصوصه . مساوق امكان الطبيعة المرسلة او وجوبها ، ولا عكس . وامتناع الطبيعة المرسلة مستلزم امتناع الفرد بخصوصه ، ولا عكس . فامـّا استبانة حلّ الشـّكّ ، فسبيل ايضاحها ان يقال : كون المجموع ، بما هو المجموع ، ممكنا مـّا من الممكنات بالذات وراءَ الممكنات

التى هى الاجزاء بالاسر ، انّما يستوجب اَن تَسوُغَ له ، بحسب نفسه ، طبيعة العدم بما هى طبيعة العدم . و ذلك ليس يصادم ان يكون عدمٌ ما بخصوصه ، و اَعنى به عدَمه عند وجود الاجزاء بالاسر ، ممتنعاً بالنظر الى ذاته ، بحسب نفس ذاته . فلايكون وجودُه حايجاً الى ان يمتنع ذلك العدم بعلة موجبة غيرنفس ذاتِه . اَليسَ احتياج تحقّق الوجود الى ان يمتنع العدم بعلّة وراء نفس ذات المعلول ، انّما هو فى العدمات الجائزة ، بالنظر الى نفس ذاته لامطلقا ؟

فان اَزْعجك شيطان الوهم حينئذ انّه اذا كان عدم المجموع ، بما هوالمجموع ، عند وجود الاجزاء بالاسر ، ممتنعاً بالنظر الى نفس ذاته ، كان لامحالة وجوده عند وجودها واجبا لذاته بنفس ذاته ، ضرورةَ انّ امتناع احد النقيضين بالنظر الى نفس الذات فى قوّة وجوب الاٰخر بالنظر اليها بتّةً اُزيحَ عنك سلطانُه بتفطينك انّ نقيض عدم المجموع عند وجودالاجزاء بالاسر ، رفعُ ذلك العدم ، ورفعُه اعمّ من ان يكون بوجوده مع وجودها او بانتفائه مع انتفائها ، فاذا امتنع بالنظر الى ذاته عدمُه عند وجودها ، كان الواجب له بنفس ذاته طبيعة هذا الاعمّ . و قد تَاَسَّسً فى الاُسِّ القانونىّ انّ وجوب طبيعةالعامّ المرسل ليس يستلزم وجوب الخاصّ بخصوصه بل يصحّ امكان الخاصّ بخصوصيّته اوامتناعُه ، مع وجوب الطبيعةالمرسلة فى حدّ ارسالها . فاذن ، وجوب رفع عدم المجموع ، بما هو المجموع ، عندوجودالاجزاءبالاسر ، بالنظرالى نفس ذات المجموع ، لا يابىٰ امكانَ وجوده عند وجودها امكانابالذات . فلا محيص من استناد وجوده ، عند وجود الاجزاء باسرها لكونه ممكنابالذات ، الى علّة جاعلة موجبة ايّاه مقتضية لامتناع مايجوز بالنظر الى ذاته ، من انحاءالعدم وطبيعته المرسلة ، و ان كان عدمه ، مع وجود الاجزاء بالاسرممتنعا عليه ، بحسب جوهر ذاته . فلا تكوننّ من الجاهلين ولاتُصْغِيَنّ الى المُتخبّطين .

وَمِيْضٌ

اَما تَسْتَيقِنُ انّ مقومات الماهيّة باسرها على اللحاظ التفصيلى هى الحدّ ، و مجموع المقوّمات على اللحاظ الاجمالىّ هو المحدود ؟ والاجمال والتفصيل من اوصاف

الادراك . ولا فرق بين الصورتين بحسب المدرَك اصلا . انّما اللّحاظ التفصيلىّ نحو من الانكشاف اشدّ من نحو الانكشاف فى اللحاظ الاجمالى ، والمنكشف الّذى هو متعلّق اللحاظين وملحوظ الادراكين، واحد بالذات مختلف بالاعتبار. والاعتباران متغايران بحسب نفس الامر قطعا . فاذن ، اعتبار مجموع الاجزاء امر وراء اعتبار الاجزاء بالاسر . فانّ الاجزاء بالاسر غير الكلّ الاِفرادىّ بالذات ، وغير مجموع الاجزاء المعروض لاعتبار المعيّة والتأليف بالاعتبار . وامّا المعروض والعارض جميعا فأمر اعتبارىّ ذهنىّ يعتبره الذهن وهو خارج عمّا نحن فى سبيله .

والاجزاء بالاسر هى المتقدّمات المقوّمات ، ومجموع الاجزاء هو المتاخّر المتقوّم المتالّف . فالاجزاء بالاسر تفصيل لجوهر ذات مجموع الاجزاء ، وعلّة تامّة لتمام تحصّله بحسب التصوّر . وكمال مٰهيّته بحسب التقوّم والتالّف . وهذا الضابط مستوعب الشمول للماهيّات المركّبة على الاطلاق ، لامتخصّص الانسحاب بما له جزء صورىّ ، كما يتوهّم بعض مَن يتنطّع من المقلّدين ، و لا يستشعر انّ الاجزاء المادّية والصوريّة باسرها ، فيما له جزء صورىّ ، فى منزلة آحاد الاجزاء بالاسر ، فيما تنوّعه بالاجزاء المادّية ، لاغير ، كما الامر فى كلّ من انواع العدد المتالّف من نفس الوحدات فقط ، من دون جزء صورىّ اصلا . فليتعرّف وليتبثت .

وَميضٌ

قولنا معشر الحكماء الرّاسخين انّ الاجمال والتّفصيل فى مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر ، كما بين المحدود والحدّ ، نحوان مختلفان من الادراك ، من غير اختلاف هناك فى المدرك اصلا . انّما المعنى فيه بالادراك والمدرك العلم والمعلوم باحد معانيهما الثلاثة المتباينة المختلفة بالذات ، وهو الصّورة العلميّة الذهنيّة المنطبعة فى النّفس . و ذوالصورة الذى هو سنخ حقيقة المعلوم ، بحسب نفس جوهر المهيّة . لاهما بمعنى الانكشاف المصدرىّ والامر المنكشف . ولاهما بمعنى الانكشاف المصدرىّ و الامر المنكشف ولاهما بمعنى الحالة الادراكيّة للنفس العاقلة التى هى المقسم فى تقسيم العلم الى التصوّر

و التصديق ، و متعلّق تلكَ الحالة الّذى هو الصورة العلميّة الذّهنيّة الانطباعيّة . فالصّورة العلميّة المنطبعة فى النّفس ، علم بالنسبة الى سنخ جوهر حقيقة المعلوم ، ومعلوم بالقياس الى العلم المتعلّق بها ، واعنى به الحالة الادراكيّة المختلفة فى صورتى العلم التصوّرى والعلم التصديقى بالنـوع . فاذن ، الصورة الذهنيّة المـرتسمة فى النفس علم ومعلـوم باعتبارين .

وايّاها نعْنى حيث نقول : العلم والمعلوم متّحدان بالذات . متغايران بالاعتبار . وهى واحدة فى العلم الاجمالى ، متكثرة فى العلم التفصيلى . فامّا المعلوم بمعنى جوهر حقيقة المعلوم الذى هو ذو الصّورة العلميّة ، فغير مختلف فى صورتى الاجمال والتفصيل اصلا . والمعلوم بالذات المنكشف بالقصد الاول هو الصورة الذهنيّة ، والمعلوم بالعرض المنكشف بالقصد الثانى هو الشىء العينى الخارجىّ . فليتثبّت ولا يتخبّط .

وَمْضَةٌ

هل انت ممّن يستقيم عقله ؟ فيتبصّر قلبكَ ويستنيم سرّكَ الى ماقد اقترّ عند العقلاء فى مقارّه ، انّ كل ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق ، وكلاهما وجوب بالغير لامن تلقاء الذات ، ويعمّان مرتبتى التقرّر والوجود جميعا ، وكذلكَ طرفى الايجاب والسلب . والموصوف بالوجوب السابق نفس الذات ، و بالوجوب اللاحق الذاتُ بشرط اعتبار التقرّر والوجود ، ايجابا او سلبا ، وفى الهليّات المركّبة ، ذات الموضوع بشرط الاتّصاف بالمحمول او بشرط انتفائه .

و هذا الاصل مُجمَعٌ على اثباته ، الّا من فئة من المتكلّفين للاولويّة الغير الوجوبيّة على ضرب من الراجحيّة . والامر مستبين السبيل عند حزب الحقّ و ابناء الحقيقة . ونحن قد آتينا بالقول المُشبِع فيه ، وآتيناه قِسطَه من الفحص ، واوفيناه حقّه من البسط ، باذن الله العزيز العليم علا سلطانه ، فى الافق المبين و فى التقويمات والتصحيحات . فليكن ضمان محزّ التحقيق هنا لكَ على التفصيل مستقرّا فى ذمّتهما ، فامّا ضابط المراتب المترتّبة على نمط الاجمال ، فعلى هذا السبيل : امكن ، فاحتاج ،

فاُوجِبَ و وجب ، فَجُعِلَ ، وتقرّر ، و وُجِدَ ، فوجب .

وَمْضَةٌ

اَلم تَسْمَعْهُم يقولون ؟ ـ انّ طباع مفهوم التقدّم والتاخّر الّذى يجمع جميع الانواع بالاشتراك الحملىّ ، ولٰكن لاعلى التواطؤ ، بل على سبيل التشكيك ، هو انّ معنى مّا من المعانى او شأنا مّا من الشؤون لشيئين يجتمعان فيه ، لا يكون هو حاصلا لاحدهما ، الّا وقد حصل للآخر ، ويكون هو حاصلا لذاك الاٰخر ، وليس هو بحاصل لذا . فهٰذا القدر المشترك يعمّ انواعَ السبعة على سبيل التشكيك .

و مِلاك الامر فى كلّ نوع ، هو المعنى الذى فيه التقدّم والتاخّر ، فيشترك فيه شيئان ، منه لاحدهما بعينه ماليس للآخر ، وما منه للاٰخر فهو ايضا لهذا ، فبحسبه يكون هٰذا متقدّما و الاٰخر متاخّرا . وذلك المعنى المشترك فيه مِلاكا للتقدّم والتأخّر .

ففى التقدّم بالرتبة مثلا . ومن حيّزه التقدّم المكانى ، ملاك الامر النسبة الترتيبيّة الى مبدأٍ محدود بالطبع ، او بالوضع ، او بالفرض بالقرب والبعد منه . فالاقرب الى المبدأ المحدود متقدّم ، والابعد منه متأخّر . فللمتقدّم ان يلى ذلك المبداء حيث ليس يَليه المتاخّر ، والمتاخّر ليس يليهِ ، الّا قد وَلِيَه المتقدّم .

وفى التقدّم بالشرف ، المعنى المجعول كالمبدأ المحدود يكون منه للمتقدّم ماليس للمتاخّر و ليس للمتأخّر منه ، الّا انقص ممّا منه للمتقدّم ، كما للرئيس ، من الاختيار ما ليس منه للمرؤس الّا عضة ممّا منه للرئيس . لست اقول انّ الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس ، و انّما يقع للمرؤس حين وقع للرّئيس ، فيتحرّك باختيار الرّئيس ، كما قاله الشريك فى الٰهيّات الشفاء . فانّ ذلك اخراج له من التقدّم بالشرف ، والحاق له بالتقدم بالذات . فملاك الامر فى التقدّم بالشرف ، الاختلاف فى المعنى المجهول كالمبداء المحدود بالكمال والنقص والشدة والضعف والزيادة والنقصان ، كما المِلاك فى التقدّم بالرتبة الاختلاف فى النسبة الترتيبيّة الى المبداء المحدود بالبعد والقرب منه . فمعيار اعتبار السبق بالشرف ، رجحان السابق على المسبوق بحسب الفضايل . بل

ولو بحسب معنى مّا غير الفضل ، كما اعتبره فى الشفاء ، امّا بالطبع فى العقليّات ، كما فى الانواع المتنازلة الى النوع الاسفل ، والاجناس المتصاعدة الى الجنس الاقصى[1]، وكذلك المراتب المترتّبة فى سلسلتى البَدْوِ والعود ، و امّا بالوضع طبعا ، كما فى طبقات كرات عالم الجسمانيّات ، فى جهتى الفوق والتحت من المركز الى المحيط ، ومن المحيط الى المركز ، او جعلاً كما فى التقدّم المكانىّ بالنسبة الى موضع المحراب ، وامّا بالفرض ، كما فى الاختلاف بالقرب والبُعد من الآن المفروض فى الزمان ، اذا جعل مبدءاً محدوداً فى النسبة الترتيبيّة . والمتقدّم والمتاخّر بالرتبة ينقلبان بالتبدّل ، اذا تبدّل المجعول مبدءاً محدوداً . فليتعرّف .

وَمِيْضٌ

فَاِذ دَرَيْتَ انّ اختلاف انواع القبليّة والبعديّة ، بحسب اختلاف المعنى الّذى فيه التقدّم والتاخّر واختلاف المِلاك فيه ، فَاعْلَمْن انّ من الانواع ماالسبق فيه بحسب اختلاف النسبة الترتيبيّة الى الامر المفروض مبدءاً محدوداً ، وليس هو الّا نوعا واحدا ، هو التقدّم بالرتبة ، لاغير . ومنها ماالسبق فيه بحسب اختلاف السابق والمسبوق فى المعنى الذى فيه التقدّم والتاخّر بالزيادة والنقصان والراجحيّة والمرجوحيّة ، وهو ايضا ليس الّا نوعا واحدا وهو التقدم بالشرف . ومنها ماالقبليّة فيه بحسب الانفكاك والانفراد بين القبل والبعد فى ظرف الوجود و وعاء الحصول ، وتخلّف البعد عن القبل فى ذلك الظرف بحسب متن الواقع ، لابحسب خصوص المرتبة العقليّة ، وان كانت هى من مراتب نفس الامر . وذلك نوعان مختلفان ، هما التقدّم الزمانىّ والتقدّم السرمدىّ . و سيستبين لك السبيل فيهما من ذى قبل ، انشاءالله العزيز العليم .

وهٰذه الانواع الاربعة ليست هى باعتبار العلاقة الذاتيّة الارتباطيّة بين السابق والمسبوق بالافتقار والاستناد اصلا .

ومنها ما بحسب العلاقة الذاتيّة الارتباطيّة بين القبل والبعد بالافتقار والاستناد ، وانّما التقدم والتاخّر فيه بالانفراد والتخلف فى التقرر والوجود ، ولٰكن لا فى متن الواقع ،

بل فی خصوص المرتبة العقليّة ، واعنی بها مرتبة ذات المتقدّم و مرتبة ذات المتاخّر ، وليس هو الا التقدّم الذاتی . وذلك انواع ثلـٰثة التقدّم بالطبع ، والتقدّم بالماهيّة ، والتقدم بالعلّية .

الَسْتَ قد تَحقَقْتَ بما قد حقّقناه لك ؟ـ انّ مرتبةالوجود ومرتبة عارضه، اعنی الوجوب ، و هو تاكّد الوجود و التقرّر ، ومرتبة معروضه ، اعنی نفس الماهيّة وتقرّرها وتجوهرها ، مفهومات متغايرة و مراتب مترتّبة مختلفة بالاعتبارات ، بحسب نفس الامر بتّة . فاذاكانت كلّ واحدة من هـٰذه المراتب الثلث مافيه التقدّم والتاخّر، تحصّلت لامحالة انواع ثلـٰثه محصّلة . فلاتكونَنّ من الجاهلين .

وَمِيضٌ

فاذن ، المعنى الّذی فيه القبليّة فی التقدّم بالطبع بحسب الخارج مثلا ، هوالوجود فی‌الاعيان ، ولـٰكن لا بحسب متن الاعيان وحاقّ الخارج . فانّ التقدّم بالطبع بحسب الخارج ، ليس يأبى المعيّة بالوجود فی حاقّ الخارج ، بل انّما بحسب المرتبة العقليّة بالنظر الى الخارج . فالمتاخّر بالطبع لايكون له الوجود العينیّ فی مرتبة ذاته العينيّة ، الا والمتقدّم بالطبع موجود بالوجود العينی بالفعل فی تلك المرتبة ، والمتقدّم بالطّبع يكون له الوجود العينی فی مرتبة ذاته العينيّة ، والمتاخّر بالطبع ليس بموجود بالفعل فی تلك المرتبة ، اذالعلّة تكون موجودة فی مرتبة ذات المعلول ، بخلاف المعلول ، فانّه لا يكون موجودا فی مرتبة ذات العلّة بتّة .

وفی التقدّم بالمهيّة ، انّما المعنى الّذی فيه التقدّم نفس‌الماهيّة وتقوّمها وتجوهرها وفعليّتها ، لا بحسب حاق الواقع ، اذ ليس هو يابَى المعيّة بحسبه ، بل بحسب المرتبة العقليّة . فالمتاخّر تاخّراً بالمـٰهيّة يكون المتقدّم متقوّم الماهيّة و متجوهرها لامحالة فی مرتبة ماهيّته بالفعل ، بخلاف‌المتقدّم تقدما بالمـٰهيّة، فانّ ماهيّةالمتاخّر لاتكون‌متقوّمةً متجوهرةً بالفعل فی مرتبة ماهيّته .

واما التقدّم بالعلّية ، فالمعنى الذی بحسبه التقدّم فيه ، هو وجوب التقرّر

ووجوب الوجود ، لابحسب متن الواقع ، فانّ المعيّة بحسب الواقع ، المعيّة التى يحتمله جوهر ذات المتاخّر بالمعلوليّة ، معتبرة فيه البتّة ، بل بحسب المرتبة العقليّة . فالمتقدّم بالعليّة له وجوب التقرّر والوجود فى مرتبة ذات المتاخّر بالمعلوليّة ، بخلاف المتاخّر بالمعلوليّة ، اذ ليس له الوجوب فى مرتبة ذات المتقدّم بالعلّية . وذلك لانّ الوجوب يصل الى ذات المتاخّر بالمعلوليّه من ذات المتقدّم بالعلّية ، ولايصل الى ذات المتقدّم بالعليّة من ذات المتاخّر بالمعلوليّة . فالتقدّم بالعليّة معناه تقدّم احد المَعَيْن بوجوب التقرّر والوجود فى حاقّ الواقع ؛ المعيّة الغيرَ الممتنعة بالنظر الى ذاتهما فى حصول الوجوب بحسب المرتبة العقليّة ، لابتعمّل العقل . فهذا هو القول المستوى النضيج فى هٰذه المسئلة. وما عدا ذلك من ساير الاقاويل فِجَّةٌ نيَّةٌ .

وَميضٌ

انّما المتقدّم بالطبع فقط ، مطلق العلّة الصدوريّة الناقصة ، سوى العلة الفاعلة من المتمّمات والمنتظرات ، كالشرايط والمهيّات وموضوعات الاعراض . وامّا العلّة الفاعلة الغير التامّة ، فحيث انّها فاعلة جوهر الماهيّة ومفيضة و جودها ، فهى متقدّمة لامحالة نحوين من التقدّم ، تقدّماً بالطبع بحسب الوجود ، وتقدّما بالماهيّة بحسب التقرّر كليهما فى المرتبة العقليّة ، باعتبار الوقوع فى الخارج .

وكذلك اجزاء قوام المركّب من الموادّ والصور ، وجوهريّات جوهر المٰهيّة ، اعنى الاجناس والفصول بما هى اجزاء الحدّ والمحدود فى لحاظ التعيّن والابهام ، لهاالنحوان من التقدّم ، اى بالماهيّة بحسب مرتبة التقوّم والتجوهر ، و بالطبع بحسب مرتبة الوجود ، لا من حيث انّها من مُتمِمّات الفاعل ومن تتمّات العلّة الصدوريّة ، فان ذلك وهم باطل قد عرّفناك بطلانه ، بل من حيث انّ ايجاد المركّب بايجاد اجزائه ، وابداع الماهيّة بابداع جوهريّاتها . فالعقل يحكم ، بعد التحليل بانّ الصادر عن الجاعل اوّلا وجود الاجزاء على الاستتباع لوجود المركّب ، و تجوهر الجوهريّات على الاستتباع لتجوهر الماهيّة . نعم ، الصورة الجوهريّة فى المركّبات النوعيّة ، من مُتمّمات العلّة الصدوريّة

للمادّة ، والموضوع فى المركّبات الصنفيّة من تتمّات العلّة الصدوريّة للعرض ، على ماقد تعرّفتَ . فامّا المتقدّم بالعلّية ، فليس هو الّا الفاعل التامّ المستجمع لِمُنْتَظَرات الجعل وشرايط الافاضة ، اذ يجب ان يكون مجعوله معه فى حاقّ الواقع المعيّة التى يحتملها جوهر ذات المجعول ، وله التقدّم على ذات المجعول فى وجوب الوجود الحاصل فى حاقّ الواقع ، ولكن بحسب المرتبة العقليّة ، بالنظر الى ذاته و ذات المجعول . وهذا هو حقيقة طباع التقدّم بالعلّية . وليس غير الفاعل التام على هذا السبيل ، اذ لا يستوجب ماعداه المعيّةَ فى حاقّ الواقع البتّة ، وان كان ليس يتَاَبَّاها .

فقد استتبّ اذن ، انّ التقدّم بالذات ، وهو ما باعتبار العلاقة الذاتية ، للقدر المشترك بين ما بالطبع وما بالمٰهيّة وما بالعلّية ، فهٰذا هو الاصطلاح الشايع ، وهو الحرىّ بالاعتبار .

و ربّما اعتبر الشريك فى الرياسة اصطلاحا آخر فى اطلاق الاسماء ، فجعل ما بحسب الوجود وما بحسب المٰهيّة ضربين ممّا بالطبع ، ولفظ التقدّم بالطبع ، للقدر المشترك بين الضربين ، وقسيماً للذى بالعلّية . قال فى التعليقات .

تعليقٌ : المتقدّم على الشىء بالطبع ، هو مايكون علّة للشىء فى مهيّته مثلا الواحد علّة الاثنين فى اثنينيّته ، وخطوط المثلّث علّة له فى كونه مثلّثا . وأجزاء الحدّ علّة للحدّ فى انه هو .

واما المتقدّم بالعلّية ، فهو ان يكون علّة لوجود الا لمٰهيّة ، فمٰهيّة الشىء غير انيّته . فالانسان كونه انسانا غير كونه موجوداً . والتقدّم قد يكون تقدّما فى الوجود ، لتقدّم الواحد على الاثنين ، وقد يكون فى المفهوم ، كتقدّم الجوهر على العرض فى حمل مفهوم الموجود عليهما .

وقال التلميذ فى التحصيل : واما المتقدّم بالطبع ، فكتقدّم الواحد على الاثنين ، والخطوط على المثلّث ، فانه مع رفع الخطوط ، يرتفع المثلّث ، ولا يرتفع الخطوط مع رفع المثلّث . والاعتبار فى هذا المتقدّم ، هو ما فى المٰهيّة ، دون الوجود . والفرق بين

المتقدّم بالطبع وبين المتقدّم بالعلّية ان المتقدّم بالطبع ما لا يكون وجود المتقدّم علّة لوجود المتأخر . فاما المتقدم بالعلّية ، فكما انه متقدم بالوجود ، فكذلك وجوده علّة وسبب للمتأخر . انتهى .

وهناك اصطلاح آخر ثالث مشى عليه الشريك فى قاطيغورياس الشفاء ، وهو تخصيص التقدّم بالذات بالتقدّم بالعلّية .

قال خاتم المحصّلين فى شرح الاشارات : والمتأخر بالمعلولية لا ينفكّ عن المتقدّم بالعلّية فى الزمان . و يرتفع كلّ احد منهما مع ارتفاع صاحبه ، الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلّة ، من غير عكس . والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدّم فى الوجود . من غير انعكاس ، فان المتقدّم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر ، اما المتأخر ، فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدّم .

و ربّما يقال للمعنى المشترك « تأخر بالطبع » ، و يخصّ التاخّر بالمعلوليّة باسم « التاخر بالذات » . والشيخ استعملهما فى قاطيغورياس الشفاء كذلك . وذلك انّه قال عند ذكر التقدّم بالعلّية ، وان كان يقال المتقدّم بالطبع على المتقدّم بالعلّية والذات ، امّا فى هذا الكتاب ، فقد سمّى المشترك تاخّر بالذات . انتهى قوله .

وقال فى نقد التنزيل انّ الجنس مقدّم على نوعه ، لا لكونه جزءا له ، ليكون تقدّمه عليه تقدّما بالطبع ، اذ هو من حيث انّه جزء لا يحمل على كلّه ، فلا يكون جنسا ، والجنس يجب ان يحمل على نوعه ؛ ولا لكونه علّة تامّة له ، وهو ظاهر ؛ ولا لكون كلّ منهما فى زمان ولا فى مرتبة عقليّة او حسّيّة ، اذ جنس الشىء ليس يجب ان يكون فوقه جنس ؛ ولا لكونه اشرف من نوعه ؛ فهو لكونه عامّا ممكنا ان يوجد و يعقل ، وان لم يوجد و يعقل النوع المعيّن . فتقدّم العامّ على الخاصّ نوع آخر من التقدّم سوى الخمسة المشهورة . انتهى كلامه .

قلت نعم هو نوع آخر سوى الخمسة المشهورة وان هو الّا التقدّم بالمهيّة بحسب المرتبة العقليّة ، بضرب من التحليل فى لحاظ التعيّن والابهام . فَلْيُتَلَطَّفْ .

وَميضٌ

اَسمعت شيخ الاشراق ؟ – يقول فى المطارحات ، مستثبتا للتشكيك فى الذاتيات بالكماليّة والنقص فى نفس الجوهر المتهيّة بهذه العبارة : ثمّ اذا بُيِّنَ انّ الوجود من الامور الاعتباريّة ، ولا تتقدّم العلّة على معلولها الّا بماهيّتها ، فجوهر المعلول ظلّ لجوهر العلّة ، والعلّة جوهريّتها أقدم من جوهر المعلول ، وكلّ امر يشترك فيه العلّة والمعلول وما فى المعلول مستفاد من العلّة ، وهو كظلّ الامور العقليّة . فكيف ساواها فى الجوهريّة ؟ اى انّ الوجود امر ذهنىّ ، فليس التقدّم الّا بالماهيّة ، فتقدّم جوهريّة العلّة على جوهريّة المعلول . وهو مذهب افلاطن والاقدمين ، وهم يجوّزون ان تكون نفسٌ اَقول واقوى من نفس فى جوهرها . انتهىٰ كلامه .

ونحن نقول : التقدّم بالماهيّة انّما يصحّ فى العلّة الفاعلة ، دون ساير العلل ، فالمعلول انّما هو ظلّ ما هو فاعل ذاته و فاعل ماهيّته ، و ليس هو ظلّ الشروط والمعدّات مثلا .

ثمّ كون الوجود من الاعتباريّات الانتزاعيّة ، لايُحيل تقدّم الذات بحسب مرتبة موجوديّتها المنتزَعة المتاخّرة عن مرتبة جوهر الذات ، وهى المرتبة المتقدّمة على الوجود المنتزَع .

فالحصر فى التقدّم بالماهيّة ليس بسديد . بل انّما اللّازم تحقّق نحوين من التقدّم للعلّة الجاعلة بالماهيّة بحسب مرتبة جوهر الذات ، وبالطبع بحسب مرتبة الوجود المنتزَع اخيراً . وانّما مذهب افلاطن والاقدمين اثبات التقدّم بالماهيّة ايضا ، لاارجاع التقدم بالطبع الى التقدم بالماهيّة . ورؤساء المشائيّة ومعلّموهم ايضا مُطبقون على اثبات التقدّم بالمتهيّة . وكانه ليس يسَعُ العقلَ الصريحَ والذهنَ الصراحَ استنكارُهُ ، فى مُبدِعِ جوهر المتهيّة و جاعل ذاتها ، بالقياس الى مجعوله ، و فى جوهريّات الماهيّة بالقياس اليها ، وفى مرتبة فعليّة الماهيّة بالقياس الى مرتبة الوجود ، وفى نفس الماهيّة بالقياس الى لوازمها ، وفيما يلحق المتهيّة بذاتها فى مرتبة جوهرها بالقياس الى مايلحقها بغيرها .

واماّ تجويز كون نفس اقول و اقوى من نفس فى حقيقة النفسيّة ، وكون العقل اتمّ جوهريـّة من النفس مثلا ، فانـّما انبعاثه عن عدم التفطـّن للفرقان البيـّن بين التجوهر والجوهريـّة ، وايضا بين الاتميـّة فى الطبيعة المشتركة والاتمّية بحسب كماليـّة الحقيقية الغير المشتركة. فتجوهر الجوهر هليته البسيطة المستندة الى الجاعل ، بضربيها الحقيقيـّة والمشهوريـّة . وجوهريـّته هليـّته المركـّبة المستغنية عن العلـّة ، لكون ثبوت الذاتىّ لما هو ذاتىّ له غير مستند الى علـّة اصلا ، باجماع العقلاء ، وكذلك تجوهر الانسان هليـّته البسيطة ، اى صيرورة نفسه ، وجوهريـّته هليـّته المركـّبة اى صيرورته انسانا . فاذا تقدّم جوهر على جوهر ، او انسان على انسان ، تقدما بالمـٰهيـّة ، كان مفاد ذلك تقدّمه عليه بحسب الهليـّة البسيطة . فامّا بحسب الهليـّة المركـّبة ، فافراد الماهيـّة باسرها سواسية . واذ مقولة الجوهر ماهيـّة منعوتيـّة غير قايمة فى شيء ، فلاتشكيك فيها اصلا . ولاجوهر اتمّ جوهريـّة من جوهر. بل انـّما الجوهر الاُولـَى اَولـَى و اقدم من الجواهر الثانية فى التجوهر والوجود ، لا فى الجوهريـّة . ورُبَّ حقيقة جوهريـّة هى حقيقة كاملة تامـّة بحسب ذاتها الخاصـّة ، بالقياس الى حقيقة اخرى ناقصة جوهريـّة ، كالعقل بالنسبة الى الهيولى ، والانسان بالنسبة الى الفرس ، لا فى طباع الجوهريـّة الذاتيـّة المشتركة .

ولقد فصّلنا القول فى الفرق بين التجوهر والجوهريـّة نحن فى كتاب التقديسات ، وشريكنا فى باريرميناس وقاطيغورياس من الشفاء .

وَمِيـْضٌ

لعلـّك تقول : او ليس ، اذا تقدّم شيء على شيء بالوجود ، تقدّم ايضا عليه بالوجوب ، اذ الوجوب كيفيـّة الوجود ، والشيء ما لم يجب لم يوجد بتـّة ؟ وكذا اذا تقدّم عليه بوجوب الوجود ، تقدّم بالوجود ايضا . فهـّلا اعتبر تموهما معاً فيما فيه التقدم فى المتقدّم بالطبع ، و فى المتقدّم بالعلـّيـّة جميعا ؟

فيقال لك : ليس للمتاخـّر بالطبع ، بما هو متاخـّر بالطبع ، وجوبُ وجود اصلا ، حتـّى يعتبر ادخاله فى ملاك التقدّم ، اذ ليس له بذلك الاعتبار استناد الى علـّة تامـّة

موجبة. انـما وجوب الوجود للمتاخـّر بالمعلوليـّة، بما هو متاخـّر بالمعلوليـّة، اذ هوالمستند الى العلـّة التامـّة الموجبة . ولذلك كان وجود المتقدّم بالعلـّية وارتفاعه ، السبب الموجب لوجودالمتاخـّر بالمعلوليـّة وارتفاعه فى متن الواقع البتة . ووجودالمتاخـّر بالمعلوليـّة وارتفاعه، دليل وجودالمتقدم بالعلـّية وارتفاعه فى حاقّ الواقع البتـّة . فمن هناك جُعل وجوب الوجود مافيه التقدّم ، فى المرتبة العقليـّة ، لذات المتقدّم بالعلـّية ، لاغير .

فان قلت : أليس بوجود الصورة يجب وجود المركـّب بالفعل ، وباعتبار الفصل يستتمّ تحصّل جوهر المـٰهيـّة ؟ قلت : نعم ، ولـٰكن بما انّ الصورة اخيرة الاجزاء ، والفصل اخير الجوهريـّات ، لا بما انّ الصورة متقدّمة بالطبع والفصل متقدّم بالمـٰهيـّة .

وَمِيْضٌ

فان اعضل بك الشك و اعتاص عليك الامر ، فى انّ الفصل يحمل على النوع حملا بالذات، وقد انصرح بماقد اقترّ فى مقارّه، انّ فصول الانواع على الاطلاق مفهومات المشتقـّات ، وليست هى بداخلة فى شىء من المقولات الـّتى هى تحت الجنسـَين الاقصـَيين، الجوهر والعرض، دخولا بالذات بتـّة؛ فاذن يلزم ان تكون الانواع الجوهريـّة ، كالانسان والفرس ، خارجة فى مرتبة ماهيـّتها عن مقولة الجوهر ، وكذلك الانواع العرضيـّة عن مقولة العرض .

فاستمع لما نتلوه عليك . وهو انّ الفصل المنطقىّ مطلقا هو المشتقّ ، كالناطق والحسـّاس وقابل الأبعاد والمتـّصل والمنفصل ، وكذلك العرضيـّات هى المشتقـّات ، كالكاتب والضاحك . ومفهوم المشتقّ ذات مـّا مبهمة ينتسب اليها مبدأ الاشتقاق ، على ان تعتبر الاضافة الى ذلك على شاكلة التقييد ، لاعلى سبيل القيد . فمفهوم الناطق مثلا ، وهو فصل الانسان ، ذات مـّا مبهمة حقـّها النطق ، اى ادراك الكلـّيـّات ، على ان تعتبر الاضافة الى النطق على انـّها تقييد ، لاعلى انـّها قيد .

والفصل لاىّ جنس كان ، هو ايـّية النوع من الجنس . وليس هو الّا حيثيـّةً ما من حيثيـّات النوع المحصّل ، واعتباراً مـّا من الاعتبارات المضمـّنة فى طبيعة الجنس، اذ

هو ، فى حدّ طبيعته ، ذو وحدة مبهمة بالقياس الى الفصول والانواع الّتى هوفى الوجود عينها فالفصل انّما يحمل على النوع حملا بالذات ، لامن سبيل المائيّة ، بل من سبيل الاَيّيّةِ . فاذن الفصل ليس هوماهيّةً متاصّلةً . وانّما هو اعتبارفى جوهر الماهيّة المتاصّلة . فانّ الماهيّة وتأصّلها اعتبار جوهر الحقيقة بحسب المأئيّة ، لابحسب الاَيّيّةِ ، والشىء انّما يدخل فى المقولة ، بما هو مٰهيّة ، لابما هو ايّيّة مٰهيّة . فكون الفصل محمولا على النوع حملا بالذات ، لامن سبيل « ماهو ؟ » بل من سبيل «اىّشىء هو فى جوهر مائيّته؟» . ليس يستلزم وقوع النوع فى مقولة مّا من المقولات بذلك الاعتبار ، ولاعدم كونه بذلك الاعتبار فى مقولة اصلا يصادم كونه بحسب مائيّته فى مقولة الجوهر مثلا .

ثمّ انّ الداخل فى مقولة بالذات ، هو كلّ ما لحقيقته المحصّلة المتاصّلة تاحدّ نوعىّ محصّل ، بعد احديّة جنسيّة ، فالعرضيّات باسرها وفصول الانواع مطلقا ، خارجة عن جملة المقولات ، نسبتها الى مقولات الجنسين الاقصَيَيْن نسبة قوم بُداةٍ الى المُتَمدّنين فى المدينة ، كما قال فى فاطيغورياس الشفاء . فَلْيُتَثَبَّتْ .

وَميضٌ

فليكن عندك ، اذن ، من القساطيس العقليّة والموازين البرهانيّة ، انّ لوازم الماهيّات الممتنع انسلاخها عنها فى حاقّ الواقع ، وهى متجوهرة متقرّرة ، واعنى بها لوازم التقرّر فوق لوازم الوجود ، على اَضْرُبٍ ثلٰثه .

فضربٌ منها ، لوازم الماهيّة على الاصطلاح الشايع الصناعىّ . وهى مفهومات وراء جوهر الماهيّة ، و وراء جوهريّاتها ، علّة خلط الماهيّة بها نفس جوهر المٰهيّة بما هى هى ، فى مرتبة مطلق التقرر ، كما الزوجيّة للاربعة ، وذوالزواياثيّة للمثلّث . ومن جعل هناك لمطلق احد الوجودين قسطامّا من المدخليّة فى العليّة والاقتضاء كما يتَمجْمج به رهط من المقلّدين ، فليس يفقه الفرقَ بين لوازم الماهيّة ولوازم الوجود .

وضربٌ ثانٍ منها ، لوازم الماهيّة المتقرّرة فى مرتبة نفس جوهرها من حيث هى هى ، لامن تلقأ مقتض من خارج ، ولا بحسب اقتضاء من جوهر الماهيّة ، كما طبيعة الامكان

الذاتیّ ، ومعلولها الذی هو الاحتیاج الی الفاعل لجوهر ماهیّة الممکن بالذات ، فانّه وان کان من العوارض ، لامن جوهریّات جوهر الماهیّة ، لکنّة شقیق الذاتیّات وسهیمها ، فی کون مرتبة نفس الماهیّة ممتنعة الانسلاخ عنها ، لا بعلّة وراء الماهیّة ولا بعلّیة من جنبة الماهیّة ، والسرّ فی ذلک انّه لا حقیقة لمفهوم الامکان بالذات ، الّا سلب طرفی الذات المتقرّرة بحسب نفس ماهیّتها ، من حیث هی هی ، حین ماهی متقرّرة من تلقاء الجاعل ، سلبا بسیطا . فهو سلب بسیط للطرفین ، ولکن فی تقرّر و ایْسٍ ، لا فی انتفاء ولیس . ولذلک کان هو بالقوّة اشبه منه بالعدم . والسلب البسیط ، بما هو سلب بسیط ، لیس یتعلّق صدقه بمقتضٍ ولا باقتضاءٍ ، بل انّما مصداقه انتفاء کون المفهوم المسلوب ثابتا ، بحسب نفس جوهر المٰهیّة .

وضرب ثالث منها ، لوازم یمتنع انسلاخ المٰهیّة المتقرّرة عنها ، ولکن لابحسب نفس جوهر الماهیّة بما هی هی ، بل من تلقاء الاستناد ان العلّة الجاعلة ، کما وجوب التقرّر ووجوب الوجود والوجود نفسه .

فاذن ، تقدّم نفس المٰهیّة علی هذه العوارض ، وتقدّم هذه العوارض علی سایر العوارض اللاحقة ، من حیّز التقدّم بالمٰهیّة . ومن هناک یستتبّ سبق السلب علی الوجود فی الحدوث الذاتی سبقا بالمٰهیّة ، فلاتکن من الغافلین .

وَمیضٌ

لقد بلغ نظر الشریک فی الریاسة کُنْهَ الحقّ فی هذا القسطاس ، فحقّق الامرَ ، کما حقّقناه ، فی مواضع من الشفاء . وقال فی الاشارات فی النمط الرابع .

اشارةٌ : قد تکون ماهیّة الشیء سببا لصفة من صفاته ، وان تکون صفة له سبباً لصفة اخری ، مثل الفصل للخاصّة . ولکن لا یجوز ان تکون الصفة التی هی الوجود للشیء ، انما هی بسبب ماهیّته التی لیست هی الوجود ، او بسبب صفة اخری ، لان السبب متقدّم فی الوجود ، ولا متقدّم بالوجود قبل الوجود .

فقوله « السبب متقدّم بالوجود » ، معناه انّ السبب مخلوط بالوجود فی مرتبة

السببيّة لا محالة ، وان لم يكن الوجود داخلا فيما هوالسبب، وهو نفس الماهيّة المتقرّرة، لانّ الوجود حكاية التقرّر ، ومطابـَقـُه المحكّى به عنه ، هو نفس مرتبة التقرّر ، فهو اوّل مايـُنتـَزَع عن الماهيّة المتقرّرة . فلايصحّ ان يكون هو من اللوازم المقتضاة لنفس الماهيّة ، كما لوازم الماهيّة على الاصطلاح الصناعىّ .

ثمّ انّ هناك شكـّا يعتـَرى غيرالمتمهـّر، وهو انّ كون نفس الماهيّة سبباً للازمها ، يستلزم ان يكون الشىء البسيط قابلا وفاعلا . وهو محال ، لانّ الفعل نسبة بالوجوب ، والقبول نسبة بالامكان ، وذلك ينبعث عن الغلط باشتراك اللفظ . وقد وقع اوّلا لصاحب الاشراق والمطارحات ، فـَتـَبـِعـَه على الذهول عنه خاتم المحصّلين فى شرح الاشارات .

والحاذق المتمهـّر لا يـَعزُبُ عنه ان لفظتى « القبول » و « الفعل » يـُطلـَقان فى اصطلاح الصناعة على معان ثلـٰثة . ومابحسبه النسبة بالجواز دون الوجوب ، انـّما هوالقبول بمعنى القوّة الاستعداديّة لاالقابليـّة ، بمعنى كون الشىء موصوفا بصفة مـّا ، ولو كان باقتضاء جوهر الذات . وقد حقـّق ذلك شريكانا فى التعليم وفى الرياسة ، كلّ منهما فى تعليقاته بعبارة واحدة ، وذكرا انّ البسيط عنه وفيه واحد . ونحن قد اوضحنا السبيل فى كتاب الايماضات والتشريفات وفى كتاب تقويم الايمان ، باذن الله سبحانه ، على قـُصْيـَا الغاية . فـَلـْيـُتـَبـصـَّرْ .

وَمِيْضٌ

ما اسهل لك ، اذن ، بما قد تلوناه على سمع قلبك ، ان تستيقن بالعقل المضاعف حقّ اليقين ، انّ الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات ، عين الذات فى الحقيقة الواجبة ، زايد على الماهيّة فى الماهيّات الممكنة . فالقيـّوم الواجب بالذات جلّ ذكره ، ماهيـّته هى بعينها انيـّته ، والماهيـّة الممكنة ماهيـّته وراء انيـّته . اليس بالتقسيم الحاصر الداير بين النفى والاثبات : الموجود امـّا هو متقرّر الذات بنفس ذاته ، او ليس هو متقرّر الذات بذاته ، بل من تلقاء جاعل يـُبدع جوهر ذاته ؛ فان كان متقرّر الحقيقة بذاته ، فهو الواجب بالذات . وان كان متقرّر الذات ، لا بنفس ذاته ، بل من تلقاء غيره ، فهو

الممکن بالماهیّة .

وقد دَرَیْتَ انّ الوجود هو نفس الموجودیّة المصدریّة المنتزعة من الذات المتقرّرة، ومطابَقُه نفس جوهر الذات . فاذا کانت الذات متقرّرةً بنفسها ، کان یصحّ لامحالة انتزاع الموجودیّة المصدریّة منها ، وحمل مفهوم الموجود علیها بحسب نفسها ، لا بحیثیّة تقییدیّة ، ولا بحیثیّة تعلیلیّة ، فکانت نسبة الموجود والموجودیّة الیها نسبة الحیوان الناطق والانسانیّة الی ذات الانسان . فهٰذا هو معیار العینیّة ومِلاکُها . واذا کانت متقرّرة، لابنفسها، بل من تلقاء جاعل یُبدعها، لم یکن یتصحّح انتزاع الموجودیّة وحمل الموجود علیها ، الّا بحیثیّة تعلیلیّة ، وان کان لا یفتقر ذلک الی حیثیّة تقییدیّة . وهذا هو قسطاس الزیادة ومیزانها .

فاذن، قد استتبّ انّ الوجود العینیّ المتأصل ، عین حقیقة القیّوم الواجب بالذات وزاید علی ماهیّة الذات الممکنة . ومن سبیل اٰخر قد تعرّفت انّ الوجود لایجوز ان یکون من لوازم المٰهیّة علی الاصطلاح الصناعیّ . فاذن ، وجب ان یکون وجود الموجود بذاته فی حاقّ الاعیان، عین ذاته ونفس حقیقته ،کما الحقیقة الانسانیّة عین ذات الانسان، لا من لوازم ماهیّته ، کما الزوجیّة للاربعة . فاذن ، قد استبان انّ الوجود الاصیل الحقّ فی حاقّ الاعیان ومتن الواقع ، هو عین مرتبة ذات القیّوم الواجب بالذات تعالی سلطانه .

وَمِیضٌ

الم تسمع امام المتشکّکین ؟ — یقول فی الملخّص معترضا علی الحکماء .

اِلزامٌ : اتّفقوا علی انّ الطبیعة النوعیّة الواحدة یمتنع ان یکون بعض اشخاصها مجرّدا عن المادّة ، وبعضها مادّیا . وبَنَو علیه ابطال الابعاد المفارقة الّتی اثبتها اصحاب الخلاء ، و اثبات الهیولی لجرمیّة الافلاک ، وان امتنع الانفصال علیها و انّ المقارقات یجب ان تکون انواعها فی اشخاصها ، و ابطالَ المُثُل الافلاطونیّة . و اذا ثبت ذلک ، فنقول : الوجود ایضا طبیعة واحدة . فان کانت غنیّةً عن مقارنة الماهیّة ، فلتکن

كذلك مطلقا ؛ وان كانت محتاجةً اليها ، فلتكن كذلك مطلقا . وان كانت جاز عليها ان تكون مجرّدة تارةً ، ومقارنةً اخرى ، فلم لايجوز فى الطبيعة النوعيّة ان تكون مادّيّةً تارة ومجرّدةً اخرى ؟ وذلك ممّا لايمكن الفرق فيه .

هذا تشكيكه الالزامىّ . فنقول : لعلّك تكون قد تحقّقتَ ما حقّقناه لك فى كتاب التقديسات ، فنقول له : ياهذا ، اَما تَشْعُر انّ الوجود ليس الّا الموجوديّة المصدريّة المنتزعة من الموجودات ؟ ولا يتصوّر له فرد سوى الحصّة ، ولا يتحصّص الا بالاضافة الى الموضوع ، لاقبل الاضافة . و مطابق انتزاعه من ايّة ذات وماهيّة كانت ، ومناطه ومعياره وملاكُه ارتباط تلك الذات والماهيّة بالموجود الحقّ بنفس ذاته ، ارتباط الصدور والاستناد . ولا نصيب ، لخصوصيّة ماهيّة ما ، من المدخليّة فى تصحيح الانتزاع اصلا . بل خصوصيّات الماهيّات باسرها ملغاة الاعتبار فى ذلك مطلقا . وانّما يتصحح انتزاع الوجود منها بالاستناد الى عين الوجود الحقيقىّ الّذى هو الموجود الحقّ بنفس ذاته . وحقيقة الوجود هناك هو تحقّق نفسه ، لاتحقّق شىء ، وبين المنتزع منه ومطابق الانتزاع فرقان مبين . فاذن ، ما بازاء الوجود المطلق مطلقا نفس ذات الموجود الحق والاستناد اليه ، لا غير . فهو سبحانه ، وجود كلّ موجود بمعنى مطابق الانتزاع على الحقيقة ، وكلّ موجود غيره فهو به موجود ، وبنفسه معدوم .

وكذلك القول فى التشخّص ، فانه ينبع من منبع الوجود . والتشخّص من حيّز مطلب « مَن هو ؟ » ، و مطلب « مَن » بالقياس الى المائية بحسب الحقيقة النوعيّة ، كمطلب « اىّ » بالقياس الى المائية بحسب الطبيعة الجنسيّة . فالموجود الحقّ بذاته جلّ سلطانه ، هو المتشخّص بنفس ذاته ، وبه متشخّصية كل متشخّص . فهو سبحانه تشخّص كل متشخّص ، كما انه وجود كل موجود . فاذن ، قد استبان الفرق بين طبيعة الوجود والطبائع النوعيّة . فليتبصّر .

وَمِيضٌ

هل انت ذو غريزة ملكوتيّة وفطرة قدسيّة ؟ فينتظم لقريحتك العقليّة برهان

حدوث الانسان الكبير ، وهو العالم الأكبر بنظامه الجملى من أجزائه وأعضائه واركانه واخلاطه جميعاً ، نظمه الطبيعى ، من السبيل اللمّى الذى هوالبرهان المعطى لليقين على الحقيقة .

اليس اذن من المنصرح لديك ؟ — انّ تقدّم ذات العلّة ، ولاسيّما العلّة الجاعلة الفاعلة ، على ذات المعلول المجعول ، تقدّما بالذات ، بحسب المرتبة العقلية ، من فطريّات العقول الصريحة والأذهان المستوية ، عليه اجماع الحكماء والعقلاء كافّة . والمعلول لايكون موجوداً فى مرتبة ذات العلّة الفاعلة الجاعلة ، اذ الوجود يصل الى ذات المعلول من ذات العلّة . وانما يكون بين العلّة والمعلول معيّة فى الوجود ، بحسب مرتبة ذات المعلول ، وبحسب متن الأعيان ، لابحسب مرتبة ذات العلّة .

فالعالم الأكبر بجميع اجزاء نظامه الجملى ، متأخّر عن مرتبة ذات البارى الفعّال جلّ ذكره ، بتّة . واذ تبين ان الوجود الأصيل فى متن الاعيان ، عين مهية البارى الحق ونفس حقيقته ، فالمرتبة العقلية وحاقّ الوجود العينى هناك واحد ، وموجوديّته سبحانه ، فى حاقّ كبد الأعيان ومتن خارج الأذهان ، هو بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقّة من كلّ جهة . فالموجوديّة المتاصّلة فى حاقّ الاعيان ومتن الخارج فى العالم الربوبىّ ، بمنزلة مرتبة ذات الانسان او ماهيّة العقل مثلا ، من حيث هى هى ، فى عالم الامكان .

فاذن ، تاخّر العالم عن المرتبة العقليّة لذاته الحقّة ، جلّ سلطانه ، تاخّراً بالمعلوليّة ، هو بعينه التاخّر الانفكاكىّ عنه سبحانه ، بحسب وجوده سبحانه ، فى حاقّ الاعيان . وتقدّمه ، جلّ ذكره ، على العالم تقدّما بالعليّة ، بحسب مرتبة الذات ، هو بعينه التقدّم الانفرادىّ فى متن الاعيان . وكذلك القول هنا لك فى التقدّم بالمـٰهيّة ، بل التقدّم بالذات مطلقا .

فاذن التاخّر بالذات عن البارى الحقّ الاوّل سبحانه ، مطلقا ، سواء عليه آكان تاخّرا بالمعلوليّة ، ام تاخّرا بالماهيّة ، ام تاخّرا بالطبع ، يرجع الى التاخّر الانفكاكىّ الدهرىّ . وتقدّمه ، جلّ ذكره ، بالذات مطلقا ، سواء كان تقدّما بالعليّة ، او تقدّما

بالماهيّة او تقدّما بالطبع ، يرجع الى التقدّم الانفرادىّ السرمدىّ . وليس يصحّ ان يُقاس ماهنا لكڪ بالشمس وشعاعها ، ومابينهما من التقدّم والتاخّر بالذات بحسب المرتبة العقليّة ، والمعيّة فى الوجود بحسب متن الاعيان كما تَمُوربُه الاَلْسُنُ مَوْر او تفور به للافواه فوراً ، لما قد دَرَيْتَ انّ المرتبة العقليّة لذات الشمس بما هى هى ، ليست بعينها هى الوجود فى متن الاعيان ، كما هو سبيل الامر فى العالم الربوبىّ . وكذلك الامر فى حركة اليد والمفتاح مثلا . فاَخفض جَنَاحَ عقلك للحقّ ، ولاتكونن من الجاهلين .

وَميضٌ

انّ لهذا التبيان البرهانىّ نظيراً فى اقاويل شركائنا الرؤساء والمعلّمين ، حيث يُبرَهِنُون على انّ حقيقة الوجوب بالذات ، لايجوز ان تكون طبيعة جنسيّة ، ولا طبيعةً نوعيّةً . وقد فصّل القول فيه الشفاء والنجاة والتعليقات . و نحن لخّصناه فى كتاب التقديسات وفى كتاب التقويمات والتصحيحات بهٰذه العبارة .

وبالحرى ان نقول قولا مرسلا ، انّ كلّ طبيعة ، جنسا كانت او نوعا ، فانّ الفصل المنوّع او الخاصّة المصنّفة او المشخّصة ، ليس يسوغ ان يدخل فى سنخ معناها ، و يفيد نفس ذاتها العامّة المرسلة ، بل انّما يكون مناط تحصّلها ومعيار موجوديّتها بالفعل والوجوب بالذات ، هو نفس التقرّر والوجود ، مع امتناع البطلان وعدم العدم بالنظر الى نفس المعنى وطباع سنخ المفهوم . فاذن ، الموجوديّة بالفعل ، مثابتها هناك مثابة نفس اللونيّة والانسانيّة هٰـهنا . فكيف يصحّ انتُناط بشىء من الفصول او الخصوصيّات والعوارض ؟

والواجب بالذات هو الغنىّ المطلق ، وليس له وجودتان ، بعد ماله فى مرتبة ذاته بحسب نفس معناه ، اذ ليس يطرأ عليه الوجود من خارج بل هو بعينه مرتبة نفس ذاته . واللون او الانسان له ، بعد اللونيّة او الانسانيّة ، وجود يستند الى علله . فاذن ، قد بزغ انّ وجوب التقرّر والوجود بالذات ، ليس يصحّ ان يكون طباعا يحتمل الاشتراك اصلا . وبالجملة القيّوم الواجب بالذات ، يجب ان يكون متوحّدا بحقيقته ، ومتشخّصا بذاته .

لست اقول : بلوازم حقيقته و بعوارض ذاته . واّلا ، لم تكن ماهيّته هى بعينها انيّته. فليس يسوغ ان يقال انّه طبيعة مرسلة ، ولا انّه شخصىّ بعينه من طبيعة مرسلة ومن لوازم مخصّصة مشخّصة ، بل انّه بنفس ذاته ينفرد ويمتاز عن كلّ شىء هو غير ذاته. ويمتنع ان تكون حقيقته لغير هويّته الواحدة . ولا يوصف بانّه كلّىّ وطبيعة مرسلة ، ولا بانّه جزئىّ وفرد من طبيعة مرسلة . بل هو الواحد الحقّ من كلّ وجه ، والاحد المطلق من كلّ جهة . فكما ليس يصحّ ان يكون له محصّل ومشخّص بعد مرتبة ماهيّته ، لانّ التحصّل بالفعل عين مرتبة ذاته ، فكذلك ليس يتصوّر تاخّر عن مرتبة ذاته ، لا عن وجوده فى متن الاعيان لانّ الوجود فى متن الاعيان ، عين مرتبة ذاته وماهيّته بما هى هى . وكما ينفرد بذاته من جهة التميّز بالحقيقة عن كلّ شىء ، فكذلك ينفرد بذاته من جهة التقدّم فى متن الاعيان على كلّ شىء . فلاتكوننّ من الممترين .

وَمِيْضٌ

ياقوم ، انّى لشديد التعجّب جدّا من شريكى فى الرياسة ، ومن شريكى فى التعليم ، ومن معلّم مشائيّة اليونانيّين ، ومفيدهم الصناعة ، مع اعتلاء مرتبتهم فى البراعة والجلالة ، وارتفاع درجتهم فى شدّة التيقّظ وتوقّد الفطانة ، كيف توغّلوا فى تقرير هذه الحجّة البرهانيّة وتحقيق مقدّماتها اليقينيّة ، فى تقديس البارى الاوّل جلّ ذكره ، عن ماهيّة كلّيّة ، وعن ان يكون لكنه حقيقته وجود ذهنىّ فى ذهن مّا من الاذهان اصلا ؛ ثمّ ذهلوا عن اجرائها فى حدوث العالم وتقدّم البارى الحقّ عليه ، تقدّما انفكاكيّا بالوجود فى حاق الاعيان !

ثمّ التعجّب من الشريك الرئيس و من معلّم اليونانيّين اشدّ و اكثر ، فانّهما يحكمان حكما باتّا ، فى مسئلة حدوث العالم وقدمه ، انّها مسئلة جدليّة الطرفين ، لفقدان الحُجَج البرهانيّة فى كلا طرفيها . ثمّ فى مسئلة تقديس الواجب بالذات عن الماهيّة الكلّيّة ، يعوّلون على هذا البرهان الّذى هو بعينه برهان حدوث العالَم لَدىَ المتبصّر المتيقّظ ، و يكرّر ان القول فى تقريره وتلخيصه وتوضيح مقدّماته وحدوده .

وبالجملة ، ملخّص كلامهم هناك ، انّه يمتنع ان تكون حقيقة وجوب الوجود بالذات طبيعة كلّيّة نوعيّة او جنسيّة ، و ذلك لانّ مرتبة الماهيّة الكلّيّة قبل مرتبة التشخّص والتحصّل بالفعل، لانّ التشخّص والتحصّل لا يدخل فى مرتبة نفس المـٰهيّة، بل فى مرتبة وجود المـٰهيّة ذاتا محصّلة . فلامحالة تكون مرتبة التشخّص والتحصّل الّتى هى بعينها مرتبة الوجود بالفعل فى الاعيان ، بعد المرتبة العقليّة لنفس المـٰهيّة الكلّيّة . وهذا لا يتصوّر الّا فيما لا يكون الوجود بالفعل فى الاعيان ، هو بعينه نفس سنخ جوهر ماهيّته . والّا لزم ان يكون التشخّص والتحصّل معتبرا فى نفس مرتبة المـٰهيّة الكلّيّة. وهو خلف باطل. وقد ثبت بالبرهان انّ الوجود بالفعل فى الاعيان ، هو بعينه نفس حقيقة الوجوب بالذات . وليس يصحّ هناك وجودثان فى مرتبة متاخّرة ، بعد مرتبة نفس حقيقة الوجوب بالذات ، لا فى العين ولا فى العقل ، اذ لا يقدر العقل على سلخ الماهيّة عن سنخ ذاتها وجوهر نفسها . فالوجود بالفعل فى الاعيان هناك، فى مثابة نفس اللونيّة والانسانيّة مثلا هـٰهنا . فاذن، لا يصحّ ان تكون حقيقة الوجوب بالذات طبيعة جنسيّة متحصّلة بالفصل ، او ماهيّة نوعيّة متشخّصة بالعوارض المشخّصة المتاخّرة عن مرتبة الماهيّة الكلّيّة ، لامتناع ان يكون الفصل مفيدا لنفس الطبيعة الجنسيّة ، والمشخّصات مفيدة لسنخ الماهيّة النوعيّة ، لانّ التحصّل والتشخّص والوجود بالفعل هناك نفس مرتبة الماهيّة.

هذا قولهم فى هذا الموضع على اختصار وتلخيص فاذن ماخطبهم يعقلون هذا السرّ فى الفصول والمشخّصات والعوارض . و يذهلون عنه فى ساير اللوازم واللواحق ؟ فاستقم كما اُمرت ولاتكن من الجاهلين .

وَميضٌ

وبعبارة اخرى وسوقٍ آخر ، لوكان الصادر الاوّل سرمدى الوجود فى متن الاعيان، مع جاعله التامّ الواجب بالذات الذى الوجود فى متن الاعيان ، عين مرتبة ذاته ونفس سنخ ماهيّته ، لزم ان يكون المجعول فى مرتبة ذات الجاعل ومعه فى متن الاعيان معيّة ذاتيّة ، بحسب مرتبة ذاته و باعتبار نفس ماهيّته . ولا تتصوّر لنفس ذات الجاعل بما

هی‌هی مرتبة عقلیّة متقدّم تقدّماً بالذات علی ذات المجعول ووجوده اصلا. الیس وجود الجاعل فی متن الاعیان الّذی بحسبه المعیّة علی هذا التقدیر، هو بعینه نفس مرتبة ذات الجاعل وصرف سنخ ماهیّته قوام تحت حقیقته بما هی‌هی، فکیف تتصوّر اذن لذات الجاعل ونفس ماهیّته، مرتبة عقلیّة وراء مرتبة الحصول فی متن الاعیان الذی هو مابحسبه المعیّة. فاذن یلزم ان تکون مرتبة نفس ماهیّة الجاعل، من حیث هی‌هی بعینها، هی مافیه وبحسبه معیّة الجاعل والمجعول بالسرمدیّة فی حاقّ متن الاعیان، کما مرتبة حصول الوجود فی متن الاعیان کذلک. فیبطل تقدّم ذات الجاعل علی ذات المجعول تقدّما بالذّات بحسب مرتبة نفس الماهیة بل یکون حصول الوجود فی حاقّ متن الاعیان لذات المجعول مع مرتبة نفس ذات الجاعل الّتی هی بعینها مرتبة حصول الوجود لذات الجاعل فی حاقّ متن الاعیان، معیّة بالمرتبة الذاتیّة، غیر متاخّر عنها تاخّرا بالذّات وتاخّرا بالمعلولیّة وایضاً یکون الممکن الذّات الباطل فی حدّ ذاته موجودا ثابتا فی مرتبة ذات الواجب الحقّ من کلّ جهة، ویلزم من ذلک ان یکون ذاتیا له، ضرورة ان مالیس من ذاتیات الشیء لایکون ثابتا فی مرتبة ذاته.

وتسویغ ذلک کلّه، ان هو الا الخروج عن فطرة العقل الصریح والحیود عن سمت سبیله وخرق اجماع کافّة العقلاء وشقّ عصاهم، وبالجملة، الّا التخلّع من الضربیّة العقلانیة والانسلاخ عن القریحة الانسانیّة، فاذن قد استبان ان تقدّم الجاعل الواجب السرمدیّة بالذات علی مجعوله الاوّل وعلی العالم الکبیر الّذی هو جملة مجعولاته بحسب الوجود فی متن الاعیان، تقدّما سرمدیّا انفکاکیّا، من اللوازم المقتضاة لخصوصیّة الحقیقة الوجوبیّة الذاتیّة الّتی هی بعینها الوجود المتاصّل فی حاقّ متن الاعیان. والا، لزم ان یکون المجعول من جوهریّات ماهیّة الجاعل من حیث هی‌هی، والممکن بالذات من ذاتیّات حقیقة الواجب بالذات، ضرورة انه لا یکون فی مرتبة نفس الماهیّة الّا ذاتیّاتها، واللّوازم العوارض انّما تکون فی مرتبة متاخّرة بالضرورة الفطریّة.

فاتّبع الحقّ، ولا تکن من المُعتدین.

القبس الثالث

فيه تثنية البعديّة الانفكاكيّة وتقويم البرهان من سبيل القبليّة السرمديّة .

وَمْضَةٌ

اليس من المعلوم لذى بضاعةٍ مّا تحصيليّة، انّ الامتداد، وهو الانبساط الاتّصالىّ المتصحّح فيه انفراض اجزاء مُشتَرَكَةٍ فى حدودٍ مُشتَرَكَةٍ ، امّا ذو وضع يقبل الاشارة الحسّيّة ، بحسب النسبة الترتيبية بين الاجزاء، و بحسب الانبساط فى جهات العالم ، ويقال له «الامتداد القارّ» ، وحقيقته الكمّيّة المتّصلة التى هى مقدار تمادى الصورة الجسميّة المتّصلة المنبسطة الممتدّة بجوهر ذاتها فى ابعادها المتمادية الذاهبة فى جهات عالم الخلق ، اى العالم الجسمانىّ الّذى هو الفلك الاقصى المحدّد للجهات بجماة ماهو محيطٌ به وحاوِيهِ من الاجسام والجسمانيات . وامّا غير ذى وضع ، ليس يقبل وقوع نسبة الترتيبيّة بين اجزائه المنفرضة فى الاشارة الحسّيّة ، ولا فى جهات العالم ، ويقال له «الامتداد غير القارّ» وبه يتقدّر استمرار التقضيّات والتجدّدات ، و بالجملة ، حركات المتحرّكات على الاطلاق ، و حقيقته الكمّيّة المتّصلة الممتدّة بنفس ذاتها الّتى هى مقدار الحركة الكلّيّة المستديرة التى هى حركة الفلك الاقصى المحيط بالكل .

وكما الجهة الحقيقيّة للامتدادات القارّة اثنتان، الفوق والتحت ، والفلك الاقصىٰ محددهما بمحيطه ومركزه، فكذلك الجهة فى التماديات الغير القارّة اثنتان ، الماضى والمستقبل ، والفلك الاقصىٰ محدّدهما بمقدار حركته ، وهو الزمان ، فمحلّ الزمان حركة الفلك الاقصىٰ ، والمتقدّر به مطلق الحركة على الاطلاق . ولا حقيقة لها الّا الخروج من القوّة

الى الفعل شيئاً فشيئاً ، على سبيل اتّجاه نحو شىء ، ولا كمّية لها الّا من جهة المسافة والزمان ، ولاتقدّر لها الّا بالزمان . فاذن ، لاوقوع فى الاحياز والاوضاع والامكنة والجهات ، الّا للاجسام والابعاد الجسمانيّة . ولا سيّلانَ واستمرار ولافوتَ ولحوقَ ولامُضِيَ واستقبال ، الّا للحركة والزمان . ولا وقوع لشىء فى التمادى والسيلان ، الّا بحسب التغيّر والتطوّر من تلقاء الحركة والزمان .

وَمْضَةٌ

ينبغى ان يكون محلّ الزمان أسرع الحركات واظهرها ، لتكون جملة الحركات باسرها متقدّرةً به ، وان يكون حامل الحركة الّتى هى محلّ الزمان ، الجرمَ المحيطَ بالكلّ ، لتكون جميع المكانيّات والزمانيّات باسرها واقعةً فيه . فجُعِل الزمان لامحالة مقدارَ حركة الفلك الاقصىٰ وحالّا فيها . ولذلك سُمِّيتَ اجزاء منطقة حركته المتحرّك بها جميع السماويّات ، وهى معدّل النّهار من الدرجات «ازْماناً» و مقدار طلوع خمسة عشر جزءاً منها «ساعةً مستويةً» .

وقد استبان لنا بالضوابط التعليمية فى علم الهيئة ، انّ المتحرّك بها يقطع مقدار درجة من مقعّر الفلك الاقصىٰ ، وعدد اميالها تسعة آلاف الف وثلثمائة وثلثة واربعون الفا وثلثة وتسعون ، فى ثُلث خُمس ساعة مستوية ، وفى جزء من تسعمائة جزء منها ، وذلك بقدر مايعدّ احد من واحد الى ثلٰثين يقطع ما عدد امياله مائةٌ وخمسةٌ وخمسون الفا وسبعمائة وثمانية عشر و سدس . فبمقدار مايقول احدٌ «واحد» يتحرّك خمسة آلاف ومائةً وستّةً وتسعين ميلاً ، وهو الف وسبعمائة واثنان وثلثون فرسخا من مقعّره . والله اعلم بما يتحرّك محدّبه حينئذ ، اذ مقدار ثخن الفلك الاقصىٰ و بُعد محدّب سطحيه من مركز الارض لاسبيل للبشر الى استخراجه وتعرّفه ، لايعلمه الّا صانعه العزيز العليم .

وعند بعض الحسّاب من الراصدين ، يتحرّك فى هذا الوقت الفين واربعمائة فرسخ من مقعّره . فعلى ما ذكرناه يتحرّك من مقعرة فى ساعة مستوية ستّة وثلثين الف الف فرسخ وثلثمائة الف فرسخ واثنين وسبعين الف فرسخ ، وعلى ذلك الحساب ، خمسين

الف الف فرسخ واربعمائة الف فرسخ .

وَمْضَةٌ

قالوا : الفلك الاقصىٰ ، بما يحويه من الاجسام والاعراض ، وبما يتعلّق به من القوىٰ والنفوس والارواح والطبايع ، انسان كبير مطيعٌ لله ، عزّ وجلّ . فى حركاته واوضاعه وافاعيله وادراكاته .

قال صاحب المحاكمات : قد يشبّه الفلك بحسب الحركة الشرقيّة بانسان مستلق على الظهر ، راسه فى جهة القطب الجنوبى ، ويمينه الى المشرق ، و وجهه الى وسط السماء ، فيكون القطب الجنوبىّ علوا ، والشمالىّ سفلا ، والمشرق يميناً ، والمغرب شمالاً ، ووسط السماء قداما ، ومقابله خلفا . وبحسب الحركة الغربيّة بانسان راسه فى جهة القطب الشمالىّ ، و يمينه الى المغرب ، فنتبدّل الجهات الاربع بخلاف القدّام والخلف . فاذن ، لاجهة للابعاد القارّة على الحقيقة ، الّا الفوق ، وهو الامتداد الآخذ من المركز الى المحيط ، والتحت ، وهو الامتداد الآخذ من المحيط الى المركز ؛ وللامتدادات السيّالة الغير القارّة ، الّا المضىّ والاستقبال ، اى التقضىّ والتجدّد فى جهتى المبدأ والمنتهىٰ ، وهما جهتا الازل والابد الامتداديّتان السيّالتان . فالفلك الاقصىٰ يحدّد جهات الامتدادات القارّة باعتبار جرميّته ، والتماديات السيّالة بمقدار حركته . فالاجسام والجسمانيّات باسرها يحويها فلك الافلاك من حيث ذواتها و جهاتها بامتداد جرميّته ، ومن حيث اطوارها وحركاتها بكمّية حركته .

وَمْضَةٌ

واذ تبيّن انّ الزمان ليس جوهر حقيقته ، الّا مقدار هيئة اتّصاليّة غير قارّة ، فهو هويّة متصرّمة متجدّدة بنفس حقيقتها ، ولا مـٰهيّة له الّا اتّصال التصرّم والتجدّد ولا هويّة له الّا كمّية الفوت واللحوق ، ولا ذات له الّا مقدار سيلان التغيّر ، فهو بنفس حقيقته كمّية متّصلة غير مستقرّة .

فاذا انفرضت فى هويّته اجزاء مشتركةٌ فى حدود مشتركة ، هى الاطراف والآنات ،

امتنع بالنظر الى نفس ذاته ان يجتمع جزآن من اجزائه المنفرضة فى آن مّا من الانات ، كما الكمّية المتّصلة القارّة ، اذا انفرضت فى هويّتها الاتصاليّة اجزاء مشتركةٌ فى حدود مشتركة ، هى الاطراف والنقاط ، امتنع بالنظر الى نفس حقيقتها ان يجتمع جزآن من اجزائها المنفرضة فى نقطة مّا من النقاط . فكلّ جزئين من الزمان حاشيتا آنٍ بعينه ، كما كلّ جزئين من الهويّة الاتّصاليّة القارّة حاشيتا نقطة بعينها . فأحد ذينكك الجزئين ، وهو الّذى فى جهة التصرّم ، ماض بذاته ، وهو بنفس هويّته قبلٌ وقبليّةٌ باعتبارين ، لابقبليّة زايدة على هويّته عارضة لهويّته ؛ والآخر ، وهو الذى فى جهة التحدّد ، مستقبل بذاته ، وهو بنفس هويّته بعد وبعديّة باعتبارين ، لاببعديّة زايدة على هويّته عارضة لهويّته ، كما جزء الهويّة الاتّصاليّة القارّة ، احدهما متقدّم فى الامتداد المكانى بنفس هويّته ، والآخر متأخّر فى الامتداد المكانىّ بنفس هويّته .

وَمْضَةٌ

كما الحركة منطبقة الذات على الزمان بالفيئيّة ومتعلّقة الهويّة به فى التقدّر ، فكذلك السكون ، اذ ليس هو عدم الحركة من باب السلب ، بل من باب عدم الملكة . وكما لايتصوّر وجود الحركة فى الآن ، بل انّما ظرف حصولها الزمان لاغير فكذلك السكون ، فانّه ايضا يتقدّر بالزمان ولا يقع الّا فى الزمان . فما ليس هو فى عالَمى المكان والزمان ، فهو متقدّس عن السكون ، كما هو متقدّس عن الحركة . فليُعلم .

وَمْضَةٌ

اِعلَمَنَّ انّ الحركة فعليّةٌ مُضَمَّنَةٌ فيها القوّة من سبيلين ، من جهة الوصول الى ما اليه اتّجاه الحركة ، اذ لاوصول اليه مادامت الحركةُ ، ومن جهة استتمام هويّتها الشخصيّة ، اذ كل حركة ، فانّ شخصيّة هويّتها غير مستتمّة الحصول ، الّا فى مجموع زمانها الشخصىّ المحدود بآن البداية وآن النهاية ، وغير مستتبّة التحقّق الّا عند الانتهاء .

فاذن ، الموضوع فى زمان السكون فى قوّته الاستعداديّة كمالات ثلٰثة : نفس الحركة ، واستتمام هويّتها الشخصيّة بحسب الحصول بالفعل ، والوصول الى ماإليه الاتّجاه

بالحركة . فاذا تلبّس بالحركة ، صار الى الفعليّة بحسب احد الكمالات الّتى كانت له بالقوّة من جهة الحركة ، وهو نفس الحركة ، وبقى له كلّ من الآخرين مرهون الحصول بالفعل بوقت الانتهاء . فالحركة لها معنىً مّا بالقوّة من هذين السّبيلين ، ووراء مالها من مفهوم ما بالقوّة من تلقاء جوهر الذات ، بحسب طباع الامكان الذاتىّ ، كما هو شاكلة ساير الممكنات بالذات .

وكذلك شاكلة حامل القوّة الاستعداديّة ، اعنى الهيولى الاولى الّتى هى الموجود بالفعل المضمّن فى فعليّته القوّة المطلقة ، بحسب الاستعداد المطلق فى حدّ وحدته الشخصيّة المبهمة . ولا موضوع للوحدة الشخصيّة المبهمة من اشخاص الموجودات ، الّا الهيولى الاولى . فلاحاصل بالفعل للهيولى الاولى ، الّا ذاتها الشخصيّة المبهمة الّتى هى حاملة للقوّة الاستعداديّة المطلقة من سبيلين ، وذاتها ايضا تحت مفهوم ما بالقوّة بحسب جوهر الذات ، من حيث طباع الامكان الذاتىّ ، حين ماهو بالفعل من تلقاء العلّة الجاعلة ، كما ذوات الممكنات الذاتيّة باسرها . وضمان بسط القول فى ذلك كلّه على ذمة خُلْسَةِ الملكوت والافق المبين والايماضات والتشريقات .

فاذن ، استبان ماراموه بقولهم «الحركة هى الكمال الاوّل لما هو بالقوّة من جهة ماهو بالقوّة» وانصرح انه ليس يصلح شىء من الاشياء موضوعا للحركة الّتى فعليّتها فعليّة القوّة ، الّا من تلقاء المادّة الاولى الهيولانيّة الجسمانيّة الّتى هى ينبوع ما بالقوّة و حامل القوّة الاستعداديّة المطلقة . و انّما فعليّتها فى حدّ تجوهرها ، فعليّة الاستعداد المطلق .

وَمْضَةٌ

اليس يحكم العقل الصريح والذهن الصُّراح ؟ — انّ الموجود بحسب الاحتمال العقلىّ قبل شهادة الحدس وقضاء البرهان ، لم يَخل امّا ان يكون هيولانىّ الذات مادّى الوجود ، محتمل الهويّة بحسب القوّة الاستعداديّة فى الفطرة الاولى ، ان يتلبّس بالكمالات الطارفة و المعانى المتجدّدة فى الفطرة الثانية ، فيكون موضوع الحركة و السّكون و متعلّق

الحقيقة بالزمان والمكان ؛ وامّا ان يكون قدسىّ الذات متقدّس الوجود ، غير متعلّق الهويّة بالموادّ وغواشيها والاستعدادات وعلايقها ، فلايكون له معنىً مُرتَقَبٌ ولا كمال مُنْتَظَرٌ ، ولا يصحّ له تلبّسٌ بحركةٍ وسكونٍ ، ولا تعلّق بمكان وزمان ، بل تكون نسبته الى جميع الامكنة والازمنة والجهات والابعاد على سبيل واحد .

وَميضٌ

لعلّك ، اذن ، بما تُلِيَ على سمع قلبك واُوعِيَ فى اُذن عقلك ، غير ممترٍ فى انّ البارئ الاوّل الواجب الذات القدّوس الوجود ، جلّ سلطانه وعلا برهانه ، اعلى واكبر من ان يوصف بالتقدّس عن الموادّ والصور والتعالى عن الامكنة والازمنة ، وانه سبحانه ، بالقياس الى حدود عالَمَى الزمان والمكان باسرها ، وهويّات اشخاص الزمنيّات والدهريّات بقضّها وقضيضها ، على نسبة غير متكمّمة و اضافة غير متقدّرة ، لاهو فيها بوالج ، ولاعنها بخارج ، ولاشىء منها فيه بناشب ، ولاعنه بعارب .

اما تبرهن لك بساطع التبيان ، انّه سبحانه هو بعينه الوجود الحقّ المتعالى عن الماهيّة ، وانّ كلّ ذى ماهيّة وراء الوجود فهو معلول ؟ فاذا كان هو بالنسبة الى الماهيّة على هذا السبيل ، فما ظنّك به بالنسبة الى الهيولى وغواشيها ، والمادّة وعوارضها ، والمدّة وعلايقها ؟

ومن سبيل اخر ، اليس من المنصرح عند كلّ ذى ذهن مستو ؟ — انّ محلّ الشّىء وحامله وعلّته وجاعله ومبدعه ومخترعه ، لايعقل ان تكون منسوبة اليه بالوقوع فيه ، ومشمولة له بالدخول تحت حكمه . فاذا كان الزمان نفسه موجودا الّا فى زمان اصلا ، فمحلّه وحامل محلّه يمتنع عليهما ذلك . والمبادى العالية والقوى الملكوتيّة والانوار العقليّة ، اولَى بهذا الامتناع . فما ظنّك بفاطر الكلّ ومبدع الجميع ؟

فاذن ، ليس يتصوّر بالنسبة الى العالم الربوبىّ انقضاء وتجدّد ومضىّ واستقبال وتماد وسيلانٌ اصلا . الّا انّ الوهم لا يالف الّا هنا او هناك ، وكان او يكون اوكائن الآنَ . فيعسر على الاذهان الوهمانيّة والنفوس الجسدانية ، ان تؤمن بوجود يتقدّس عن

الابعاد ، ويتعالى عن الامتدادات ، ويفارق جملة الامكنة والحدود والازمنة والآنات ، ويكون بالاضافة اليها جميعا على نسبة واحدة . ولكن لايُعْبَأُ بوسوسة الوهم ، بعد قضيّة البرهان .

ومن ثمّ قال الشريك فى الرياسة ، فى ثانى عاشرة الهيّات الشفاء ، فى اثبات النبوّة وكيفيّة دعوة النبىّ ، صلّى الله عليه وآله ، الى الله تعالى والمعاد : ولاينبغى ان يَشغَلَهُم بشىء من معرفة الله تعالى فوق معرفته انّه واحد حقّ لاشبيهَ له . فامّا ان تَعدّى بهم الى ان يكلّفهم ان يصدّقوا بوجوده ، وهو غير مشارٍ اليه فى مكانٍ ، ولامنقسمٌ بالقول ، ولا خارجَ العالَم ولا داخلَه ، ولا شىء من هذا الجنس ، فقد عَظَّم عليهم الشغلَ وشوّش فيما بين ايديهم الدين ، واوقعهم فيما لا مَخلَص عنه ، الّا لمن كان المُعان الموفَّقَ الّذى يُشذّ وجودُه ويندر ، ولقد اَسلَفنا نقلَ مثل ماقلناه عنه فى التّعليقات .

وَميْضٌ

فاذ قد تقرّر عندك ماقرّرناه ، فقد استتبّ انّ التقدّم الانفكاكىّ الّذى ليس هو باعتبار العلاقة الذاتية ولحاظ التعلّق الافتقارىّ ، بل انّما هو بحسب تخلّف المتاخّر عن وجود المتقدّم فى الواقع ، لا فى المرتبة العقلية ، على ضربين . ضرب منهما ، بحسب الانفكاك بين المتقدّم والمتاخّر فى الوجود الزمانىّ ، بحيث يصحّ للعقل تصوّر امتدادٍ مارٍّ بهما ، فيكون لامحالة يتخلّل بينهما ممتدٌّ بالذات ، او طرف ممتدّ بالذات ، و يقال له «القبليّة المكمّمة» و «السبق السيّال» و «التقدّم بالزمان» ، ولمضايفه «البعديّة المكمّمة» «والتخلّف السيّال» و «التاخّر بالزمان» ، لكون معروض هذه القبليّة والبعديّة بالذات وبالحقيقة ، لا بالعرض وبالمجاز العقلىّ ، هويّات اجزاء الزمان فى حدّ انفسها ، لاغير. وفى ازاء هذا النحو من التقدّم والتاخّر ، المعيّة الامتداديّة ، و يقال لها «المعية المتكمّمة» و «المعيّة السيّالة» و «المعيّة الزمانيّة» وهى لازمة الانتهاء الى النسبة الى الزمان او الآن بالفيئية . والضرب الآخر بحسب الانفكاك بين القبل والبعد ، لافى افق التقضّى والتجدّد ، بل فى حاقّ الاعيان ومتن خارج الذهن ، بحسب سبق العدم الصريح الباتّ على ذات

المتاخّر، مع تقرّر ذات المتقدّم بالفعل لافى زمانٍ وآنٍ ولا فى جهةٍ ومكانٍ ، بل فى كبد الواقع وحاقّ نفس الامر. فلا يتصحّح توهّم مرور امتداد بهما وتخالّل ممتدّ ، او طرف ممتدّ بينهما ، ويقال له « السبق المطلق » و « التقدّم الصريح الغير المكمّم » و « الانفكاك الغير السيّال » و « القبليّة السرمديّة » و لمضايفه « التاخّر المطلق » و « التخلّف الصريح الغير السيّال » و « المسبوقيّة الغير المكمّمة » ، و « البعديّة الدهريّة » لكون هذا النحو من التقدّم والتاخّر بحسب سرمديّة المتقدّم وحدوث المتاخّر فى الدهر . و فى ازاء هذا الضرب من القبليّة والبعديّة ، المعيّة الدهريّة . ويُقال لها « المعيّة الغير المكمّمة » و « المعيّة المطلقة » و « المعيّة القارّة الغير السيّالة » بحسب اجتماع المعيّين فى كبد الواقع ومتن الخارج وحاقّ الاعيان و وعاء الوجود القَراح الّذى هو الدهر .

وَميضٌ

هل انت ذو ذهن مستوٍ حقيقيٍّ وراء الاذهان المشهوريّة الجمهوريّة؟ — فتدرك مشاركاتٍ ومباينات بين هٰذين الضربين من القبليّة والبعديّة .

فالمشاركات اعتبار الانفكاك بحسب انفراد القبل عن البعد، وتخلّف البعد عن القبل، ولكن فى المكمّمة فى الامتداد الزمانىّ ، وفى السرمديّة فى حاق صُراح الواقع . وكون ذلك من حيث لحاظ نفس الانفراد والتخلّف ، لا من جهة علاقة ذاتيّة و ارتباط افتقارىٍّ بين المنفرد والمتخلّف ، وكون الانفراد والتخلّف بحسب متن الخارج ، لا بحسب المرتبة العقليّة لنفس الذات بما هى هى .

والمباينات وجوه عديدة ، الاوّل قبول الشدّة والضعف فى الزمانىّ المكمّم ، بخلاف المطلق الصريح الغير المكمّم . ففى التاخّر الزمانىّ المكمّم ، موسى مثلا بالنسبة الى نوح ، اشدّ تاخّرا منه بالنسبة الى ابرهيم ، على نبيّنا وعليهم السّلم ، وليس يتصحّح ذلك فى التاخّر الدهرىّ الصريح ، اذ المتاخّرات فى الدهر تاخّراً صريحاً دهريّـاً ، كلّها فى منزلة متاخّرٍ واحد . وامّا التقدّم السرمدىّ ، فعند حزب الحقّ واصحاب العقل المضاعف ، لايقبل تكثّر الموضوع اصلا ، اذ لايوصف به الّا البارئ الواحد الحقّ ،

عزّ سلطانه، والذاهبون باهوائهم واوهامهم الى تسرمد المبدَعات، يجعلون تقدّم السرمديّات على الحوادث الدهريّة جميعا فى منزلة تقدّم واحد .

الثانى انّ المتاخّر بالزمان، وجوده اللاحق وعدمه السابق الزمانيّان، لايقع احدهما فى حيّز الآخر، بحسب ظرف التقدّم والتاخّر . بل لهما هناك حدّان مختلفان ينحاز ويماز بحسبها كلّ منهما عن مقابله . فيصدق عقدا موجبٍ وسالبٍ بالاطلاق العامّ الزمانىّ معاً . ولا كذلك المتاخّر فى الدهر تاخّرا صريحا دهريّا ، اذ لايوهم هناك امتداد ، يتصوّر بحسبه حدّ وحدّ ، فيقع لامحالة وجوده الحادث فى حيّز عدمه الصريح السابق فى الدهر .

الثالث انّ كلّا من المتقدّم والمتاخّر بالزمان ، يصحّ ان يكون الوجودَ اوالعدمَ الزمانيّين ، اذ يتصحّح طرؤ كلّ منهما فى امتداد الزمان . والعدم الزمانىّ ، بما هو عدم زمانىّ ، لايستلزم العدم فى الدهر . بل الوجود فى الزمان أخصّ من الوجود فى الدهر . وامّا المتاخّر تاخّرا دهريّا ، فلا يكون الّا الوجود ، اذ ليس من المتصحّح ابتنات الوجود وطرؤ العدم فى الدهر .

الرابع ان المتاخّرا تاخّرا دهريّا، لايلزمه ان يكون متاخّرا بالزمان ايضا . وامّا المتاخّر بالزمان ، فان كان الوجود عن العدم ، لزم ان يكون متاخّرا تاخّرا دهريّا عنه ايضا ، وان كان العدم عن الوجود ، لم يكن متاخّرا عنه فى الدهر ايضا ، بل انما يكون له التاخّر الزمانىّ فى افق التقضى والتجدّد فقط .

الخامس انّ تاخّر الوجود عن العدم بالزمان ، لايكون بحسبه للمتاخّر الزمانى تخلّف فى الوجود ، الّا عمّا يتقدّمه بالوجود تقدّما زمانيّا ، لاعمّن يمتنع دخوله فى افق الزمان ويستحيل اتّصافه بالتقدّم الزمانىّ . اذ ليس يتصوران يتخلّل بين زمانىّ مّا وبين مَن هو خارج عن عالم التغيّر والسيلان ومحيط بجميع الازمنة والحدود على نسبة واحدة ، زمان اوآن وممتدّ او طرف ممتدّ ، لابحسب الوجود ولابحسب الوهم . فاذن لا يتصحّح عنه بحسب ذلك تخلّف اصلا . فامّا تاخّر الوجود عن العدم تاخّرا دهريّا ، فانّه يكون بحسبه للمتاخّر فى الدهر تخلّف صريح عمن يتقدّم عليه فى الوجود تقدّماً سرمديّاً ،

لاعلى شاكلة التخلّفات المكمّمة الزمانيّة المألوفة للاذهان الوهمانيّة .

وَمِيْضٌ

لاتحقّق للمعيّة السرمديّة عند آل الحقّ واصحاب الحقيقة ، اذ الموجود الاوّل الحقّ ، جلّ سلطانه ، مستأثرٌ بالقبليّة السرمديّة ، و له بالاضافة الى الثوانى الحادثة فى الدهر ، وهى جملة ماعداه ، بحسب ذاته سبحانه ، التقدم السرمدىّ ، وبالنظر الى ذوات الثوانى الموجودة جميعا بعد عدمها فى الدهر ، المعيّةُ صريحةُ الدهريّةُ .

والظانون باوهامهم سرمد المبدعات ، يزعمون انّ لذاته سبحانه ، بالاضافة الى الثابتات من مبدعاته ، معيّةً سرمديّةً . وذلك خرص باطل وهمانى ، خارصه الذهن الكاذب الظلمانى . وانّما ، قضية العقل الصراح البرهانى انّ الله البارئ الاوّل الحق سبحانه ، موجود فى السرمد قبل الدهر قبليّة سرمديّة بالذات ، و جملة الممكنات ، وهى جميع معلولاته ومجعولاته باسرها ، من الثابتات والمتغيّرات ، موجودة من تلقاء صنعه وابداعه فى الدهر ، بعد السرمد ، بعديّة دهريّة ، فلا شىء من الممكنات بموجود فى السرمد ، اذ هى باسرها بعد السرمد ومحاطة به . ولا الموجود الحق الواجب بالذات بموجود فى الدهر ، لانّه ، فى السرمد قبل الدهر ومحيط به ، ومتعال عنه . فقد دريت انّ الدهر وعاء ، وجود امتداد زمان كلّه ، و محاط بالسرمد ، و حاصل بعده . والموجود الحقّ السرمدى موجود فى السرمد ، قبل الزمان وقبل الدهر وقبل كلّ شىء ، ومتعال عن الوقوع فى الزمان وعن الوقوع فى الدهر . فَلْيُستَبصر .

وَمِيْضٌ

انّى لشديدُ التعجّب من صاحب المطارحات و مقلّديه ، كيف وَسِعَهُم ان يتجشّموا ارجاعَ التقدّم الزمانىّ الى التقدّم بالطبع ، تمسّكا بانّ الزمان المتقدّم علّة للزمان المتاخّر ، اذا الحوادث منهيّة الى الحركة الدوريّة ، والحركة كلّ جزء سابق منها علّة للجزء الّلاحق ومتقدّم عليه تقدّما بالطبع ؛ فانّه لولا الحركة من ا الى ب ، ماصحّت الحركة من ب الى ج ، اذ كيف يكون للمتحرّك انيتحرّك ممّا لم يصل اليه ؟ فكذا مقدار

هذه الحركة من الزمان يتقدّم على مقدار تلك الحركة منه تقدّما بالطبع . الم يكن عندهم من المنصرح ؟ — انّ الاجزاء المقداريّة للمتّصل الواحد ، متّحدة فی الوجود ومتشابهة بالماهيّة ، وماهيّتها و وجودها نفس ماهيّة ذلك المتّصل ووجوده . فهی جميعاً ابعاض وهميّة لموجود واحد. فكيف يتصحّح بينها الاختلاف بالعليّة والمعلوليّة ؟ ثمّ الم يستبن لك انّ مِلاك التقدّم الزمانیّ اعتبار الانفكاك المكمّم بين المتقدّم والمتاخّر، لالحاظ العلاقة الذاتيّة والارتباط الافتقاریّ بينهما اصلا ؟ فلو صحّت العليّة والمعلوليّة بين اجزاء الزمان، كان يتصحّح لها نحوان من التقدّم والتاخّر : ما بالزمان من سبيل الانفكاك المكمّم ، وما بالطبع من سبيل العليّة والمعلوليّة . فاذن ، ارجاع احدهما الی الآخر ظنّ فاسد من سبيلين. فلاتكن من الذاهلين. وقد وقع لهم نظير ذلك فی التقدّم الرتبیّ ايضا، فلاتكونن من الغافلين .

وَمِيضٌ

ثمّ انّی لَعَلی شدّة التعجّب جداً من المتكلّفين المُسَمَّوْنَ بالمتكلّمين، كيف اتّفق لأوهامهم سَلْخ المتقدم الزمانیّ بالذات عن صفته الذاتيّة، واسناد ذلك علی الحقيقة الی مايوصف به بالعرض علی المجاز العقلیّ . وذلك انّهم جعلوا الموجودات الزمانيّة المقارنة لاجزاء الزمان ، متقدّمات ومتاخّرات علی الحقيقة ، والازمنة التی هی المتسابقة والمتلاحقة علی التعاقب فی الامتداد الزمانیّ بالحقيقة ، منسلخةً عن القبليّات والبعديّات الانفكاكيّة السيّالة وهی بعينها هويّات تلك الازمنة بما هی هی .

وهم يحسبون ان لها نحوا آخر من التقدّم ، هو التقدّم بالذات . ولا يشعرون انّه انّما الانفكاك المكمّم السيّال بين الزمانيّات، بحسب هويّات الازمنة التی هی مقارناتها ، لاغير . فهؤلاء لايستحقّون المخاطبة . فليتثبت .

وَمِيضٌ

قال امام المتكلّمين معترضا علی اصحاب الحقيقة : الفرق بانّ الزمان متقضّ لذاته ، فلذلك استغنت القبليّة والبعديّة العارضتان له عن زمان آخر ، و لم تستغن القبليّة

والبعديّة العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد . لانّ اجزاء الزمان ، ان كانت متساوية فى الماهيّة ، استحال تخصّص بعضها بالتقدّم دون البعض الآخر . وان لم تكن ، كان انفصال كلّ جزء عن الآخر بماهيّته ، فيكون الزمان غيرمتّصل ، بل مركّبا من آنات .

قال : و القول بمعيّة الزمان للحركة ايضا يقتضى ، بمثل هذا البيان وقوع الزمان فى زمان آخر .

فقال خاتم المحصّلين البرَعة فى شرح الاشارات : والجواب انّ الزمان ليس له ماهيّة غير اتّصال الانقضاء والتجدّد . وذلك الاتّصال لايتجزّى الّا فى الوهم . فليس له اجزاء بالفعل ، وليس فيه تقدّم وتاخّر قبل التجزية . ثمّ اذا فُرض له اجزاء ، فالتقدّم والتاخّر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ، وتصير الاجزاء بسببهما متقدّما ومتاخّرا ، بل تصوّر عدم الاستقرار الّذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصوّر تقدّم وتاخّر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار ، لالشىء آخر . وهذا معنى لحوق التقدّم والتاخّر الذاتيّين به . وامّا ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار ، كالحركة وغيرها فانّما يصير متقدّما ومتاخّرا يتصوّر عروضهما له . وهذا هوالفرق بين مايلحقه التقدّم والتاخر لذاته ، و بين مايلحقه بسبب غيره . فاذا قلنا : اليوم وامس ، لم نحتج الى ان تقول اليوم متاخر عن امس ، لانّ نفس مفهوميهما تشتمل على هذا التاخّر . امّا اذا قلنا : العدم والوجود ، احتجنا الى اقتران معنى التقدّم باحدهما ، حتّى يصير متقدّما . وامّا المعيّة ، فمعيّة ماهو فى الزمان للزمان ، غير المعيّة بالزمان ، اعنى معيّة شيئين يقعان فى زمان واحد ، لان الاولى تقتضى نسبةً واحدةً لشىء غير الزمان الى الزمان ، هى متى ذلك الشىء ، والاخرى تقتضى نسبتين لشيئين يشتركان فى منسوب اليه واحدٍ بالعدد ، هو زمان مّا . ولذلك لايُحتاج فى الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعيّة ، ويُحتاج فى الثانية اليه . انتهى كلامه .

فقد انصرح انّه ما لم يعرض للزمان انقسام وهمىّ ، لم يكن هناك الّا هويّة واحدة ممتدّة متّصلة بنفس ذاتها ، موجودة فى وعائها الّذى هو الدهر ، بوجود واحد شخصىّ.

فاذا عرض له انفصال الى اجزاء متمايزة فى الوهم ، لا بحسب الوضع ، صحّ لهويّاتها بحسب انفسها النحو المكمّم من القبليّة والبعديّة فى امتداد سيلان التقضى والتجدّد ، من حيث عدم الاجتماع فى حدّ من حدود ذلك الامتداد . فهذا النحو من التقدّم والتاخّر يكون لهويّات تلك الاجزاء ، من حيث نفس حقيقة الزمان وخصوصيّات تلك الهويّات ، لا غير . و يلحق ماعداها ، من سائر الاشياء الزمانيّة ، بحسب مقارنتها لها ، لا من جهة غير هذه المقارنة اصلا . وهذا النحو هو الّذى يسمّى « تقدّما زمانيّا » . ثمّ اذا جعل آن من الآنات مبدءاً محدوداً ، عرض ايضا لتلك الاجزاء المنفرضة نحو آخر من التقدّم والتاخّر ، بحسب اختلاف نسبتها الترتيبيّة الى ذلك المبدأ المحدود بالقرب والبعد منه . وهوالتقدّم الرتبىّ . فليتعرف .

وَمِيضٌ

فاذن ، الجسم بما هو جسم ، لايصحّ وقوعه فى الزمان ، ولا بما هو موجود ، اذ لايقع فى الزمان الّا الهيئة الغير القارّة ، وهى الحركة فالجسم بما هو جسم ، يكون فى المكان ، و بما هو موجود ، يكون واقعاً فى الدهر ، و بما هو متغيّر ومتحرّك ، يقع فى الزمان . والحركة من حيث نفسها ، واقعة فى الزمان بالذات . وبما هى موجودة ، ففى الدهر ، كما الزمان نفسه . ولها الاتّصال من تلقاء الزمان . وينسب اليها الاتّصال ايضا من جهة المسافة المتّصلة . والقبليّة والبعديّة الزمانيّتان ، لابدّ ان تكونا بحسب الزمان ؛ امّا فى اجزاء الزمان الّذى هونفس القبل والبعد، وامّا فى غيرها ، فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد . فامّا المعيّة ، فمعيّة الحركة للزمان ، غير معيّة الشيئين الزمانيّين ، بقيا سهما الى الزمان ، وبقياس احدهما الى الآخر ، فان معيّة الحركة والزمان ، هى متى الحركة ، اى كون الحركة فى زمان . ومعيّة الشيئين الزمانيّين للزمان ، وكذا معيّة احدهما للآخر ، هى انّ متى احدهما هى عين متى الآخر ، اى كونهما فى زمان واحد . والمعيّة الاولى لاتحتاج الى زمان خارج غير المعَيّنِ ، بخلاف الثانية ، فلا يلزم من كون الحركة فى زمان كون الحركة والزمان فى زمان .

وَمِيْضٌ

فقد استبان لك بالاصول الملقاة اليك ، انّ نسبة موجود بعينه الى سائر الموجودات ، اى جملة ماقد دخل فى الوجود بالاطلاق العامّ ، إمّا نسبة متقدّرة مسافيّة تختلف بحسبها المسافات والايون بالقرب والبعد منه ، او نسبة متقدّرة زمانيّة سيّالة يختلف بحسبها حاله فى الوجود بالقياس اليها بالمعيّة واللّامعيّة ، فيكون اذ هو مع بعض من الافراد ، لامع سائر الافراد ، ولامع الجملة ، فيقع فيها لامحالة امتداد غير قارّ وكميّة سيّالة ، وامّا نسبة ابديّة احاطيّة غير متقدّرة ولاسيّالة ، خارجة عن جنس التقدّر واللاتقدّر ، والامتداد واللّامتداد ، تكون بحسبها جملة الامكنة والمكانيّات والايون والمسافات بالقياس اليه على سبيل واحد . فهى فى حدّ انفسها موصوفة بالتقدّر واللّاتقدّر والجهات والابعاد ، ولايعقل شىء من ذلك فيه ولا فى نفس النسبة . وكذلك يكون هويّات الازمنة والزمانيّات باسرها سواسيَةً فى الوجود بالنظر اليه ، فلا يقع تقدّر وامتداد فى نفس النسبة اصلا ، و ان كان بعض المنسوب اليه فى حدّ نفسه موصوفا بالامتداد والتقدّر .

ثمّ من المستبين انّ مفارقات عالم الهيولى كالكلّيات من الاحكام التصديقيّة واطرافها التصوريّة ، والحقايق التى قبِلَنا بطبايعها المرسلات فقط ، والانوار الشاهقة القدسيّة بطبايعها وشخصيّاتها جميعا ، لتبرّئها عن الاين والمتى ، تتابّى ان تعرضها النسبة المتقدّرة المسافيّة او النسبة المتقدّرة الزمانيّة . و انّ فاطر السّماوات والارض ، اذ هو مبدع العقول والنفوس ومخترع المكان والزمان ، وجاعل الماهيّات و الانيّات ، وخالق الكلّ ومن ورائهم محيط ، فهو ، بمجده و قدسه وعزّه وعُلاه ، اجدر واحقّ بالتعالى والتقدّس عن ذلك كلّه .

وَمِيْضٌ

اليس ، اذن ، كاد يكون عندك من الفطريّات ؟ — انّ الشّيء انّما يتاخّر تاخّرا زمانيّا عن زمانىّ آخر مثلِه يتقدّمه بالزمان ، فيجمعهما افق الامتداد الزمانىّ ، ويتخصّصان بحدّين مختلفين من حدوده . فالمتعالى عن عالَمى الزمان و المكان ، ليس يجوز عليه

ولا يصح له التقدّم او التاخّر بالزمان ولا المعيّة الزمانيّة، كما ليس يجوز عليه ولا يصح له التقدّم او التاخّر بالمكان . وكذلك الحادث الزمانىّ انّما يتصحّح له ، بما هو حادث زمانى ، التخلّف المكمّم عن حادث آخر زمانىّ يحدث قبله . و ليس له ، بما هو حادث زمانىّ ، سبيل آخر وراء ذلك . واليس من المنصرح المستبين لذوى العقول باجماع الحكماء والعقلاء قاطبةً ؟ ــ انّ البارئ الحقّ الاوّل ، جلّ ذكره متقدّم فى الوجود على هذا اليوم و على هذا الحادث اليومىّ مثلا ، تقدّما انفكاكيّا من جهة السرمديّة ، وراء التقدّم بالذات ، من حيث علاقة الجاعليّة ، وهذا الحادث متاخّر عنه بالوجود ، تأخّرا تخلفيّا من جهة الحدوث ، فى متن الاعيان ، ووراء التاخر بالذات ، من حيث علاقة المعلوليّة بحسب الحدوث الذاتىّ . فاذن ، قد استبان انّ هناك تقدّما مطلقا ثابتا سرمديّا ، غير متقدّر للمتقدّم ، بحسب سرمديّته فى الوجود وتاخّر صريحا دهريّا غير متكمّم للمتاخّر ، بحسب حدوثه الدهرىّ ، وسبق العدم الصريح عليه سبقا مطلقا فى متن الدهر . وانّ المتقدّم بالوجود السرمدىّ ، متقدّم بالسرمديّة على الكاينات الزمانية باسرها ، لا بما انّها حوادث زمانيّة متاخّرة عن العدم المتكمّم تاخّرا زمانيّاً ، بل بما هى حوادث دهريّة متاخّرة عن العدم الصريح فى الدهر تاخّرا دهريّا . و انّه بحسب وجوده السرمدىّ قبلها قبليّةً سرمديّةً ، وبحسب وجودها معها معيّة دهريّة .

وَمِيْضٌ

انّ ماتلوناه عليك ، قد اطبق على اثباته شركاؤنا الّذين سبقونا بالزمان فى الصناعة ، قال معلّم المشّائين فى الدورة اليونانيّة ، ارسطوطاليس فى الميمر الاوّل من كتاب اثولوجيا ، بعد ذكر ما فى حيّز الدهر وما فى حيّز الزمان : انّ الّذى يفعل الشّىء بعد الشّىء ، فلا محالة انّه تحت الزمان ، و انّ الشّىء الّذى يعفل شيئا بعد شىء ، انّما هو فى الاشياء الحسّية ، وانّ الانّية العقليّة دائرة ليس لها من مركزها الى محيط الدائرة ابعاد .

ثمّ فى ساقة الميمر ، نقل عن شيخه امام الحكمة ، واثنى عليه ، وقال : فنقول انّ افلاطون الشريف ، لما راى جُلّ الفلاسفة قد اَخْطَاؤا فى وصفهم الانّيّات ، و ذلك

انّهم لمّا ارادوا معرفة الانيّات الخفيّة ، طلبوها فى هذا العالم الحسّىّ ، وذلك انّهم رفضوا الاشياء العقليّة ، واقبلوا على الحسّىّ وحده ، فارادوا ان ينالوا بالحسّىّ جميع الاشياء الداثرة والدائمة الباقية . فلمّا رآهم قد ضلّوا عن الطريق الّذى يؤدّيهم الى الحقّ والرشد ، واستولى عليهم الحسّ ، رثا لهم من ذلك وتفضّل عليهم ، وارشدهم الى الطريق الّذى يؤدّيهم الى حقايق الاشياء . ففرق بين العقل والحسّ ، وبين طبيعة الانيّات وبين الاشياء المحسوسة . و صيّر الانيّات الخفيّة دائمةً لاتزول عن حالها ، وصيّر الاشياء الحسّيّة داثرة واقعة تحت الكون والفساد .

فلمّا فرغ من هذا التمييز ، بَدأ فقال : انّ علّة الانيات الخفيّة التى لا اجرام لها ، والاشياء الحسّيّة ذوات الاجرام ، واحدة ، وهى الانيّة الاولى الحقّ . يعنى بذلك البارئ الخالق سبحانه .

ثمّ قال : انّ البارئ الاوّل الذى هو علّة الانيات العقليّة الدائمة والانيات الحسّيّة الداثرة ، هوالخيرُ المحض ، والخير لايليق بشىء من الاشياء الّا به . وكلّ ماكان فى العالم الاعلى والعالم الاسفل ، فليس ذلك من طباعها ، ولا من طباع الانيّات العقليّة ، ولا من طباع الانيّات الحسّية الداثرة ، لكنّها من تلك الطبيعة العالية ، وكلّ طبيعة عقليّة وحسّيّة منها بادية . فانّ الخير انّما ينبعث من البارئ فى العالمين ، لانّه مبدع الاشياء ، ومنه تنبّث الحيٰوة والانفس الى هذا العالم . وانّما يتمسّك هذا العالم بتلك الحيٰوة والانفس الّتى صارت من العلوّ فى هذا العالم .

ثمّ قال : انّ الانيّة الاولى الحقّ هى الّتى تفيض على العقل الحيٰوة اوّلا ، ثمّ على النفس ، ثمّ على الاشياء الطبيعيّة . وهو البارئ الّذى هو خير محض .

وما احسن واصوب ماوصف هذا الفيلسوف البارئ ، اذ قال : انّه خالق العقل والنفس والطبيعة وساير الاشياء كلّها ، غير انّه لاينبغى لسامع قول الفيلسوف ، ان ينظر الى لفظه فيتوهّم عليه انّه قال : انّ البارئ انّما خلق الخلق فى زمان . فانّه ، وان تُوُهِّمَ ذلك عليه فى ألفاظه وكلامه ، فانّه انّما لفَظَ بذلك ارادةَ ان يتبع عادةَ

الاوّلين. فانّه انّما اضطرّ الاوّلون الى ذكر زمانٍ فى بَدْؤ الخلق ، لانّهم ارادوا وصفَ كون الاشياء ، فاضطرّوا الى ان يُدخِلُوا الزمانَ فى وصفهم الكون ، وفى وصف الخليقة التى لم تكن فى زمان البتّة . و انّما اضطرّ الاوّلون الى ذكرالزمان عند وصفهم الخليقة ، ليميزُوا بين العلل الاولى العالية و بين العلل الثوانى السفليّة.

و ذلك انّ المرء ، اذا ارادأن يبيّن عن العلّة و يعرّفها ، اضطرّ الى ذكرالزمان ، لانّه لابدّ للعلّة من ان تكون قبل معلولها ، فيتوهّم المتوهّم انّ القبليّة هى الزمان ، وانّ كل فاعل انّما يفعل فعله فى زمان . فليس ذلك كذلك . اعنى انّه ليس كلّ فاعل يفعل فعله فى زمان ، ولاكل علّة هى قبل معلولها فى زمان . فان اردت ان تعلم : هل هذا المفعول زمانىّ ام لا ؟ ـ فانظر الى الفاعل . فان كان تحت الزمان ، فالمفعول تحت الزمان لامحالة ، و ان كانت العلّة زمانيّة ، كان المعلول زمانيّا ايضا . فالفاعل والعلّة يدلّان طبيعة المعلول انْ كان تحت الزمان و انْ لم يكن تحته . انتهى كلام ارسطوطاليس فى هذا الميمَر بألفاظه .

وقال فى الميمر الخامس : ونقول انّه لم يبدع البارئ الاوّل شيئاً من الاشياء برويّة ولا فكر . ثم قال : يريدون بذلك انّ الاشياء كلّها اُبدِعَت على الحال التى هى عليها الآن بالحكمة الاولى.

ثمّ قال : و نقول انّ كل فعل فعله البارئ الاوّل ، عزّ وجلّ ، فهو تامّ كامل ، لانّه علّة ليس من ورائها علّة اخرى . بل ينبغى ان يتوهّم المتوهّم انّ افعال الفاعل الاوّل هى قائمة عنده ، و ليس شىء عنده اخيرا ، بل الشىء الذى هو عنده اوّلا ، و هو ههنا اخيراً . و انّما يكون الشىء اخيراً ، لانّه زمانىّ ، والشىء الزمانىّ لايكون الّا فى الزمان الذى وافق ان يكون فيه . فامّا فى الفاعل الاوّل ، فقد كان ، لانّه ليس هناك زمان . فان كان الشىء الملاقى فى الزمان المستقبل هو قائم هناك ، فلا محالة انّه انّما يكون هناك موجوداً قائما ، كما انّه سيكون فى المستقبل . فان كان هذا هكذا فالشىء اذاً الكائن فى المستقبل ، هو هناك موجود قائم ، لايحتاج فى تمامه وكماله الى احد الاشياء البتّة . فالاشياء

اذن ، عندالبارئ ، جل ذكره ، كاملة تامّة ، زمانيّة كانت ام غير زمانيّة ، وهوعنده دائما ، وكذلك كانت عنده اوّلا ، كما تكون عنده اخيراً .

وقال فى الميمر الثالث : فامّا نحن فنقول : انّ الله ، عزّ وجل ، علّة للعقل ، والعقل علّة للنفس ، والنفس علّة للطبيعة ، والطبيعة علّة للاكوان كلّها الجزويّة . غير انّه ، وان كانت الاشياء بعضها علّة لبعض ، فانّ الله تعالى علّة لجميعها ، غير انّه علّة لبعضها بغير توسّط ، وهوالّذى جُعِلَ العلّة كما قلنا فيما سلف . والدليل على ذلك مانحن ذاكرون ، إن شاءالله ، انّ الشيء بالقوّة لايكون شيئاً بالفعل ، الّا ان يكون بالفعل شيء آخر يخرجه الى الفعل . و الّا ، لم يخرج من القوّة الى الفعل . لانّ القوّة لاتقدر على ان تصير الى الفعل من ذاتها ، لانّه اذا لم يكن شيئاً بالفعل ، فاين يُلقى القوّةُ بصرَها ، و اين ياتى؟ فامّا الشيء الكائن بالفعل ، فانّه اذا اراد ان يخرج شيئاً من القوّة ، فانّه انما ينظر الى نفسه ، لا الى خارج ، فَيُخرج تلك القوّةَ الى الفعل ، و يبقى هو دائما على حالة واحدة ، لانّه لاحاجة به الى ان يصير الى شيء آخر ، اذ هو ما هو بالفعل . واذا اراد ان يخرج الشيء من القوّة الى الفعل ، لم يحتج الى ان ينظر من ذاته الى خارج ، بل انّما ينظر الى ذاته ، فيُخرج الشيء من القوّة الى الفعل .

ثم قال : فامّا البارئ ، عزّ وجلّ ، فانّه يُحدِث انيّاتِ الاشياء وصورَها ، غير انّه يُحدِث بعضَ الصور بغير توسّط ، وبعضَها بتوسّط . وانّما يُحدِث انيّاتِ الاشياء وصورَها ، لانّه هوالشيء الكائن بالفعل حقّاً ، بل هوالفعل المحض . فاذافعل ، فانّما ينظر الى ذاته ، فيفعل فِعلَه دفعةً واحدةً .

ثم قال : فامّا الفاعل الاوّل ، هو فعل محض ، فانّه انما يفعل فعلَه وهوينظرالى ذاته ، لاالى خارج منه ، لانه ليس خارجا منه شيء آخر هو اعلى منه ولاادنى . فقدبان ، اذن ، و صحّ انّ العقل قبل النفس ، و انّ النّفس قبل الطبيعة ، وانّ الطبيعة قبل الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وانّ الفاعل الاوّل قبل الاشياء كلّها ، وانّه مبدِعٌ ومتمِّمٌ معاً ، ليس بين ابداعه واتمامه فرق ولافصلٌ البتّة .

و قال فی المیمر الثامن: القیام هناك دائم بلازمان ماضٍ ولا آتٍ . وذلك انّ الآتی هناك حاضر والماضی موجود .

فهذا ما رُمنا نقله من کلامه بعبارته ، و ماهذاسبیله فی «اثولوجیا» کثیر جدّاً .

وقال فی بعض مُیاوَمات المفاوَضة الی ذی القرنین: اَنْشَأ الخلیقة لا من موجودات ، واَحدَثها لا من متقدّمات ، خلق الرؤس الاوایل کیف شاء ، و برَأ الطبایع الکلّیّةَ من تلك الرؤس علی ما شاء ، والرؤس اوّل الخلقة وابتداءُ ما اَنْشَأ الباریٔ عزّ وجلّ ، والطبایعُ و ماکان من اختلاف خلق الطبایع ، تفرَّع من تلك الرؤس . فالرؤس ثلثة لامحالة ، اوّلها واکرمها الصورة ، والثانی الهیولی ، والثالث العدم لابزمان ولا بمکان . والباریٔ ، عزّ و جلّ ، یجلّ عن هذه الاشیاء ، لانّه مُنشِئُها و مُحدِثها . فکلّ ما یُنطق به لایحیط بعلوّه . علُوّه لابمکان ، ووجوده لابزمان ، و صفاته لاباثباتٍ ، وعظمتُه لابمقدارٍ ، و قوّتُه لابتشبیه . علا فقدر وانفرد فقهر . وعلی مایشاء تجری الامور . لا السکون من صفاته ، ولا الحرکة من سِماته . تقصر الالفاظ عن عظمته ، و یضیق المنطق عن بلوغ کنهه .

و قال شریکنا فی التعلیم فی الفصوص :

فصّ : هو اوّل ، من جهة انّه منه یصدر کلّ وجود لغیره . وهواوّل ، من جهة انّه اوّل بالوجود. وهواوّل ، من جهة انّ کلّ زمانیّ یُنسَبُ الیه بکونٍ . فقد وجد زمان لم یوجد معه ذلك الشیء . ووجد اعنی الحقّ الواجب ، معه لافیه. ثمّ قال : وهو آخرٍ ، من جهة انّ کلّ زمانیّ یوجد زمان یتاخّر عنه ، ولایوجد زمان یتاخّر عن الحقّ .

و قال فی تعلیقاته : کلّ ما یکون له اوّل و آخر ، فبینهما اختلاف مقداریّ او عددیّ او معنویّ. فالمقداریّ کالوقت والوقت ، اوالطرف والطرف. والعددیّ کالواحد والعشرة . والمعنویّ کالجنس والنوع . والوجود لااوّل له ولاآخر بذاته.

وقال الشریك فی الریاسة فی التعلیقات :

تعلیق : قدتکون العلّة اقدم فی الوجود من المعلول کالاب .

تعليق : امّا ان يكون الشيئان معاً فى الوجود او فى الزمان او فى شىء ثالث ينسبان اليه . والعلّة والمعلول هما معاً و هما متلازمان . ولا يجوز ان يكونا فى الوجود ، لانّ العلة اقدم من المعلول فيه ، ولا فى الزمان ، ان كانا غير زمانيّين . فهما معاً فى التضايف ، وهى معيّة اللزوم لاالوجود . وقال :

تعليق : واجب الوجود يجب ان تكون لوازمه ، وهى معلولاته ، لاتتاخّر عنه تاخّرا زمانيّا . وقال : هو يُبصر كلّ واحد من الاشخاص والاعراض والصور مرّةً واحدةً ، و تكون كلّها متميّزة عنده باعراضها وصورها . فانا وانت متميّزان عنده بصورنا واعراضنا ولواحقنا . وكذلك الكسوفات الجزئيّة كلّها متميّزة عنده بصورها واعراضها . فانه يعرف كلّ شىء على ما هو عليه فى الوجود ، كليّا كان او جزئيّا او سرمديّا او زمانيّا . فانّه اذا كان يعرف الشىء بلوازمه ، والزمان من اللوازم ، فانّه يعرف الاشياء مع ازمنتها . وقال :

تعليق : التقدّم فى المكان ان تضع رتبة مثل رتبة المَلِك ، فيكون كلّ من هو اقرب اليه يكون اشدّ تقدّما ، و فى الفضائل غاياتٍ يكون كلّ من كان اقرب اليها يكون اشدّ تقدّما ؛ و فى الزمان آن تفرضه ، فكلّ زمان ابعد من ذلك يكون اشدّ تقدّما . و تقدّم البارئ تعالى على العالَم ، هو تقدّم بالوجود وبالقياس اليه ، لا انّ الوجود شىء ثالث بل هو نفسه ، و انما تفرضه فى ذهنك ثالثاً . انتهى كلامه بألفاظه .

و قال فى ثالث ثانية برهان الشفاء : والشىء الذى يكون لشىء ولم يكن لآخر ، ولا يكون للآخر الّا وقد كان له ، فهو للشىء اوّلا و قبل كونه للآخر . و اذا تعقّبتَ اصناف ما يقال «اوّلا» و «قبل» وجدتَه يدخل فى هذه الخاصيّة ، كان بالطبع او بالعليّة او بالمكان او الزمان او الشرف او غير ذلك . انتهى قوله بلفظه .

و قوله « او غير ذلك » صريح فى تقدّم آخر وراء تلك الخمسة . ورام بذلك التقدّم المطلق الغير المكمّم والتقدّم بالماهيّة ، على ما ذكره فى مواضع غير معدودة .

قال فى اوّل رابعة الهيّات «الشفاء» فى المتقدّم والمتاخّر ، بعد القول فى التقدّم بالعليّة :

فاذن وجود کل معلول واجب مع وجود علّته و وجود علة واجب عنه وجود المعلول . وهما معاً فی الزمان اوالدهر او غیر ذلک . ولکن لیسا معا فی القیاس الی حصول الوجود .

هذا قوله بعبارته . وعنی بـ « غیر ذلک » السرمد علی ظنّ تحقّق المعیّة السرمدیّة و اثباتها .

ثمّ قال فی فصل القوّة والفعل : فنقول انّ هذه الفصول الّتی اوردناها تُوهِمُ ان القوّة علی الاطلاق قبل الفعل و متقدّمة علیه ، لا فی الزمان وحده . وهذاشیء قدمال الیه عامّة من القدماء . فبعضهم جعل للهیولی وجوداً قبل الصورة ، و انّ الفاعل البسها الصورة بعد ذلک ، الی آخر مارام ذکره .

ثمّ فی اوّل التاسعة ، بیّن بطلان قول المعتزلة فی حدوث العالم ، بیانا جدلیّا علی اوضاعهم ، و قال : انّ الاوّل تعالی انّما سبق الخلقَ عندهم ، لیس سبقا مطلقا ، بل وُضِعَ هذا المعنی للخالق ممتدّاً لا عن بدائةٍ ، وجوّز ان یخلق قبل ایّ خلق تُوُهِّمَ خلقاً . و اذا کانت هکذا ، کانت هذه القبلیّة مُقَدَّرةً مُکَمَّمَةً ، الی آخر ماقاله .

و فی التعلیقات کثیراً مّایعبر عن العدم الصریحَ بـ « الّلا شیء المطلق » الّذی لایتصوّر فیه اختلاف مقداریّ سیّال ، و یستعمل « التخلّف الصریحَ » و « التخلّف السیّالَ المُکَمَّم » و « النسبة المتقدّرة السیّالة » و « النسبة الابدیّة الغیر المتقدّرة » .

و قال فی طبیعیّات « الشفاء » ، غیر مرّة واحدة ، انه لایکون فی الزمان الّا الحرکات والمتحرّکات . امّا الحرکة ، فذلک لها من تلقاء جوهرها . و امّا المتحرّک ، فذلک له من تلقاء الحرکة. فاما سائر الامور ، فانّها لیست فی زمان ، وان کانت مع الزمان ، کالعالم ، فانّه مع الخردلة ، ولیس فی الخردلة. والشیء الموجود مع الزمان ولیس فی الزمان ، فوجوده مع استمرار الزمان کلّه هوالدّهر ، وکل استمرار وجودٍ واحدٍ فهو فی الدهر . واعنی بـ « الاستمرار » وجُودَهُ بعینه ، کما هو مع کلّ وقت بعد وقت علی الاتّصال . فکانّ الدهر هو قیاس ثبات الی غیر ثبات. ونسبة هذه المعیّة الی الدهر کنسبة تلک الفیئیّة الی الزمان. و نسبة الامور الثابتة بعضها الی بعض والمعیّة الّتی لها من هذه الجهة ، هومعنی فوق الدهر ،

و يشبه انّ احقّ ما سمّى به السرمد . وكلّ استمرارٍ وجودٍ بمعنى سلب التغيّر مطلقا ، من غير قياسٍ الى وقتٍ فوقتٍ ، فهو السرمد . انتهت عبارته فى آخر ثانية سمع الكيان من الطبيعىّ .

قال : والعجب ممّن يقول « الدهر مدّة السكون » او « زمان غير معدود بحركة » . ولا يُعقل مدّةٌ ولا زمان ليس فى ذاته قبلٌ و بعدٌ على التكمّم . و اذا كان فيه قبلٌ وبعدٌ على التكمّم ، وجب تقضّى حالٍ وتجدّد حالٍ ، على ما قلنا . فلم يخل من حركة . والسكون يوجد فيه هذا التقدّم والتاخّر ، على نحو ماقلنا سالفا ، لاغير .

وقال فى طبيعيّات « النجاة » : وليس كلّ مايوجد مع الزمان فهو فيه ، فانّا موجودون مع البُرّة الواحدة ولسنا فيها . بل الشىء الموجود فى الزمان أمّا اوّلاً ، فاقسامه و هو الماضى والمستقبل و اطرافه ، وهى الآنات ؛ و امّا ثانيا ، فالحركات ؛ وامّا ثالثا ، فالمتحرّكات ، لانّ المتحرّكات فى الحركة ، والحركة فى الزمان ، فتكون المتحرّكات بوجهٍ مّا فى الزمان . فكون الآن فيه ككون الوحدة فى العدد ، وكون الماضى والمستقبل فيه ككون اقسام العدد فى العدد ، وكون المتحرّكات فيه ككون المعدودات فى العدد . فما هو خارج عن هذه الجملة فليس فى زمان بل اذا قوبل توهّمه مع الزمان واعتُبِر به ، فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان و ما فيه ، سميّت تلك الاضافة و ذلك الاعتبار « دهراً » له فيكون الدهر محيطا بالزمان . انتهى كلامه .

و قال التلميذ فى « التحصيل » : وهما اىّ العلّة والمعلول معا فى الزمان اوالدهر ، لا فى حصول الوجود .

و قال شيخ الاشراق فى فصل المتقدّم والمتأخر من كتاب « المطارحات » : والمتاخّر بازاء المتقدّم وكذا مع . وليس كلّ شيئين ليس بينهما تقدّم وتاخّر زمانىّ هما معاً زماناً . فانّ المفارق بالكلّيّة لا يتقدّم على زيد زماناً ، ولا يتاخّر عنه ، و ليس معه بالزمان ايضا ، وكذا غيره . فاللّذان هما معاً بالزمان ، يجب ان يكونا زمانيّين ، كما انّ اللّذين هما معا فى الوضع والمكان ، يجب ان يكونا مكانيّين . انتهى كلامه .

و قال فی «حکمة الاشراق»: وللعلّة علی المعلول تقدّم عقلیّ لازمانیّ ، و یسمّی «التقدّم بالذات» . وقد یکونان ، ای العلّة والمعلول ، فی الزمان معا.

فقال بعض المحصّلین فی الشرح: وذلک اذا کانا زمانیّین . ولذلک قال «قد یکونان» کذلک ، لانّهما قد لایکونان کذلک ، کما فی المجرّدات . وکیف ما کان ، لا یتخلّف وجود المعلول عن وجود العلّة التامّة ، زمانیّین کانا اولا . و منه یعلم انّ تقدّمها علیه لیس زمانیّا .

ثمّ ذکر اقسام المتقدّم والمتاخّر . فقال الشارح : وکذلک المعلول بازاء المتقدّم والمتاخّر ، امّا بالزمان فظاهر ، کالعلّة والمعلول ، وذلک فی غیر المفارقات ، لانّها غیر زمانیّة ؛ و اما بالذات ، فکمعلولی علّة واحدة ؛ وبالطبع ، کالمتکافیین فی لزوم الوجود من غیر ان یکون احدهما سبباً الوجود الآخر ، کالضعف والنصف مثلا ؛ و بالوضع ، کمأمومین فی صفّ واحد ؛ وبالشرف ، کمتعلّمین عند معلّم . والجسمان لا تصحّ بینهما المعیّة المکانیّة من جمیع الوجوه ، لاستحالة اجتماعهما فی مکان واحد .

و قال شارح التلویحات ، بعد ذکر انواع التقدّم : و بما علم من حال المتقدّم یعلم حال المتاخّر والمعلول ، الّا انّ المفارق بالکلّیّة لا تصدق علیه المعیّة الزمانیّة ، لکونه لیس زمانیّا ، والجسمان لا تصحّ بینهما المعیّة المکانیّة من جمیع الوجوه ، لاستحالة اجتماعهما فی مکان واحد .

وقال صاحب «الشجرة الالهیّة» : والمجرّد عن المادّة بالکلیّة ، اذا لم یکن بینه وبین شیء تقدّم او تاخّر زمانیّ ، یلزم ان لایکونا معاً . فانّ کلّ ما لیس بزمانیّ ، لایصدق علیه التقدّم والتاخّر والمعیّة بالنسبة الیه . والشیآن اللّذان تصدق علیهما المعیّة الزمانیّة ، یجب ان یکونا زمانیّین ، کما انّ اللّذین یکونان معا فی الوضع والمکان ، یجب ان یکونا مکانیّین ، الّا انّ المعیّة المکانیّة لا یصحّ ان تکون بینهما من جمیع الوجوه .

وَمِیضٌ

أرایت المتبجّح بامامة المتشکّکین ؟- لم یستطع الی الفرق بین العدم الزمانیّ المتقدّر

والعدم الدهرى الصريح سبيلا ، ولم يتعرّف انّ هذا الحادث الواقع تحت الكون والفساد، بما هو حادث زمانىّ ، متخصّص الوجود بزمان بعينه ، مسبوق الهويّة بعدمه الزمانىّ المستمرّ قبل زمان وجوده ، لا بالعدم فى كبد الواقع . فبهذا الاعتبار، انّما يتقدّم عليه الزمانيّات الموجودة فى الزمان قبله على الجهة المترتّبة الزمانيّة ، لا المتعالى عن عالمى الزمان والمكان ، فهو من هذه الجهة ، لا هو مع البارئ الاوّل ، جلّ ذكره ، ولا هو متاخّر عنه فى الوجود . اذ هو ، بحسب هذا الاعتبار ، خارج عن جنس النسبة اليه سبحانه بالقبليّة والبعديّة والمعيّة راسا . و بما انّه حادث دهرىّ مسبوق الوجود بالعدم الصريح فى الدهر ، متاخّر الذات عن ذات البارئ الحقّ سبحانه فى الوجود ، تاخّرا دهريّا غير مكمّم ، وفى درجته ساير الحوادث من قبل ومن بعد ، بحسب التاخر الصريح فى الوجود عن وجود البارئ الفعّال سبحانه .

فحسب انّه معترض على الحكماء المتالّهين ، بما لا مخرج لهم عن مضيقه . فقاس جناب القدّوس الحقّ على معلولاته الزمانيّة ، والزمان على الاشياء الّتى هى فيه او معه من الزمانيّات . و قال فى اكثر كتبه ، كالملخّص والمحصّل و شرح عيون الحكمة والمباحث المشرقيّة و غيرها : من المعلوم انّ عدم الحادث الزمانىّ متقدّم على وجوده ، ولا شكّ انّ البارئ تعالى كان موجودا مع عدم هذا الحادث ، وهو الآن موجود مع وجوده ؛ فلو كان تقدّم عدم الحادث على وجوده بالزمان ، لكان تقدّم عدم كلّ واحد من اجزاء الزمان على وجوده بالزمان ، ولكان تقدّم البارئ تعالى على هذا الجزء من الزمان كهذا اليوم ، وعلى هذا الحادث مثلا فى هذا اليوم ، بالزمان . فيلزم ان يكون الله تعالى زمانيّا ، وان يكون الزمان زمانيّا ، و هما محالان .

فخاتم المحقّقين البرَعة هدَمَ عليه بنيان تشكيكه ، فقال فى «نقد المحصّل» : انّهم ، اى الفلاسفة والحكماء ، يقولون : القبليّة والبعديّة تلحقان الزمان لذاته ، ولغير الزمان بسبب الزمان . والوجود والعدم ، لما لم يدخل الزمان فى مفهومهما ، احتاجا فى صيرورتهما بعدُ وقبلُ الى زمان . اما اجزاء الزمان ، فلا تحتاج الى غير انفسها ، ولا العدم بالقياس

الیها ، فی کونه بعدُ او قبلُ ، الی غیرها . و امّا الباریٔ تعالی ، وکلّ ما هو علّة الزمان او شرط وجوده ، فلایکون فی‌الزمان ولا معه ، الّا فی‌التوهّم ، حیث یقیسهماالوهم علی الزمانیّات . فهذا ماقالوه ههنا . انتهی ماقاله بالفاظه .

ثمّ عاد امام‌المتشکّکین فی «المحصّل» ، وقال :

فان قلت : نسبة المتغیّر الی المتغیّر هوالزمان ، و نسبة المتغیّر الی‌الثابت هوالدهر ، و نسبة‌الثابت‌الی‌الثابت‌هوالسرمد ، قلت : هذا التهویل خالٍ عن‌التحصیل ، لانّی قددَلَلْتُ علی انّ مفهوم «کان» و «یکون» ، لو کان‌امراموجودا فی‌الاعیان . لکان امّا ان‌یکون‌قارّ الذات ، فیلزم ان لایوجد فی المتغیّرات وان کان غیر قارالذات استحال‌وان لم‌یکن ثابتا ، استحال وجوده فی الثوابت . وهذا التقسیم لایندفع بالعبارات .

فاعاد علیه القَول خاتم‌البَرعة فی «نقده» ، فقال:

اقول : لاشکّ فی انّ وقوع‌الحرکة مع الزمان لیس کوقوع الجسم القارّ الذات المستمرّ الوجود مع الزمان، ولیس کوقوع القارّ الذات الباقی مع القارّ الذات الباقی، کالسماء مع الارض . و ذلک الفرق معقول محصّل ، سواء کان ذلک تهویلا اوغیر تهویل. ولیس معیّة المتغیّر والثابت مستحیلا ، فانّانقول: نوح علیه‌السلام عاش الف سنة . فانطبق‌مدّة بقائه علی الف دورة من‌الشمس . و اذا تقرّر اختلاف المعانی ، فللمصطلحین ان یعبّروا عن کلّ معنی بعبارة ، یرون انّها مناسبة لذلک المعنی ، ولا یعنون بـ« التحصیل » هناک غیر دلالة العبارات علی‌المعانی . انتهی قوله .

و محزّ تحقیقه انّ المتغیّر متغیّر بما هو حاصل فی‌الزمان . لا بماهوواقع فی‌الدهر . و معیّة‌الثابت بالقیاس الیه ، بحسب الدهر ، لابحسب الزمان ، کما تحقّقته مرارا . فالآن حَصْحَصَ‌الحقّ واضمحلّ التشکیک .

ثمّ الامام‌المشکّک‌فی «المحصّل» عادالی‌النکوب‌عن‌صراط‌الاستقامة مرّةً اخری، ولم یتعرّف انّ تقدّم اجزاء الزمان بعضها علی بعض ، تقدّم زمانیّ بنفس ذات المتقدّم والمتاخّر ، لکون الزمان حقیقة متصرّمة متجدّدة ، والله سبحانه‌متعالی‌الذات عن‌ذلک.

فقال فى تصحيح حدوث العالم : اذا جاز ان يكون تقدّم بعض اجزاء الزمان على البعض لابالزمان ، فلم لايجوز ان يكون تقدّم ذات الله تعالى على العالم لابالزمان ؟

فالمحقّق البارع اعاد عليه القول الفَصَل فى التقدّم على سَنَن التحقيق ، فقال : وجوابه بانّ تقدّم البارئ تعالى على العالم ، كتقدّم بعض اجزاء الزمان على البعض الآخر ، فقد سبق مايرد عليه . والحقّ انّ البارئ تعالى ليس بزمانىّ ، والزمان من مبدَعاته . والوهم يقيس مالايكون فى الزمان على ما فى الزمان ، كما مرّ فى المكان . والعقل كما يأبىَ عن اطلاق « التقدّم المكانىّ » على البارئ تعالى ، كذلك يأبى عن اطلاق « التقدّم الزمانى » عليه . بل ينبغى ان يقال انّ للبارئ تعالى تقدّما خارجا عن القسمين ، وان كان الوهم عاجزاً عن توهّمه . انتهى قوله بعبارته .

وقال فى « المحصّل » ايضا ، فى نفى وجود الاضافات : انّ كلّ حادث يحدث ، فانّ الله تعالى يكون موجودا معه فى ذلك الزمان . فلو كانت تلك المعيّة صفة وجوديّة ، لزم حدوث الصفة فى ذات الله تعالى .

فالناقد البارع المحقّق نبّه على فساد قوله ، فقال : هم ، اى الحكماء ، يقولون انّ الله تعالى صفاتٍ اضافيّة ، كالاوّل والآخِر والخالق والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك ، و يلتزمون القولَ بهذه الصفات ، غير المعيّة الزمانيّة لله تعالى ، انتهى ما قاله بألفاظه ، رضى الله تعالى عنه .

وَمِيْضٌ

مشى امام المتشكّكين فى « الملخّص » على طريقته ، وقال :

لايقال : معيّة المتغيّرين هى الزمان ، ومعيّة المتغيّر مع الثابت هى الدهر ، و معيّة الثابت مع الثابت هى السرمد ، لانّا نقول : لانزاع فى هذه الاسامى الهائلة ، لكنّا نقول : المعيّة معقولة . فان لم تتحقّق هذه الحالة ، الّا لاجل موجود آخر ، سواء سمّيتموه بـ« الزمان » او « الدهر » او « السرمد » ، لزم التسلسل . و الّا فقد بطل القول بوجود الزمان .

فقال شارح « الملخّص » من مقلديه : اعلم انّ الشيخ ذكر فى « الشفاء » مايوهم ان يكون

جوابا عن هذا الشكّ . والامام ذكره على هذا الوجه . ونحن نعبّر عمّا قاله الشيخ بألفاظ واضحة ، ونعرّف منه ماذكره الامام ، فنقول: الموجودات امّا ان يكون لاجزائها بعضها على البعض تقدّم ، كجميع انواع التغيّرات، والحركات ، وامّا ان لايكون كذلك، بل تكون اجزاؤها مستمرّة الوجود مجتمعةً معاً .

فان كان الاوّل ، كان وجوده فى زمان ، اى يكون مطابقا وجوده لزمان ، و يكون وجود المتقدّم منه مطابقاً لزمان ، ووجود المتاخر منه مطابقاً لزمان آخر متاخر عن الزمان الذى كان وجود المتقدّم مطابقا له . ولايمكن ان يكون اوجود المتقدّم او وجود المتاخّر مطابقا لطرف من الزمان الّذى هو الآن ، ولا ان يكون المتقدّم والمتاخّر منهما مطابقين معاً لزمان واحد متقدّم او متاخّر . بل مافرض اجزاءً [آخراً] من ذلك الموجود، يكون مطابقا لما فرض اجزاءً من ذلك الزمان . ومثل هذا الشىء يقال له انّه موجود فى الزمان . ونسبة بعض هذه الموجودات الى البعض الآخر ، بالمعيّة والقبليّة والبعديّة ، هو الزمان .

و ان كان الثانى ، وهو الموجودات الّتى تكون اجزاؤها مستمرّة الوجود مجتمعةً معاً، فانّها لايكون وجودها فى الزمان ، اى ليس شىء منها يطابق المتقدّم من الزمان ، وشىء آخر يطابق المتاخّر منه ، بل وجودها وجود مستمرّ ثابت . ولا يقال لشىء منها انّه موجود فى الزمان . بل يقال لكلّ منها انّه موجود مع الزمان . و فرق بين الامرين . فانّ كلّ واحد من الافراد الموجودة للانسان موجود مع الفرد الآخر ، وليس شىء منها موجودا فيه . ونسبة هذه الموجودات الى القسم الاوّل ، اعنى الموجودات المتغيّرة المتقضيّة الاجزاء بالمعيّة والقبليّة والبعديّة ، تسمّى «دهراً» و يقال لمثل هذه الموجودات انّها موجودة فى الدهر . و امّا «السرمد» فهو عبارة عن نسبة استمرار بعض المبدَعات الى البعض الآخر بالمعيّة والقبليّة والبعديّة ، كنسبة بعض العقول الى البعض الآخر بشىء من هذه الامور الثلثة .

هذا ما قاله الشارح فى التعبير عن كلام الشيخ. وهكذا اورده ايضا فى شرح المحصّل. ثمّ شرح قول امامه المصنّف فى الايراد عليه . ثمّ بيّن وجه اندفاعه عنه .

ونحن نقول: انّ نسبة الثابت الى المتغيّر بالتاخّر عنه فى الدهر غير معقولة، بل انّما نسبته اليه بالقبليّة او المعيّة. وكذلك نسبة بعض العقول الى البعض بالقبليّة او البعديّة غير متصوّرة. بل انّما نسبة العقول بعضها الى بعض، بالمعيّة الغير المتقدّرة، لا غير. ونسبتها باسرها جميعاً الى بارئها الفعّال، بالبعديّة الدهريّة، بحسب سبق عدمها الصريح فى الدهر، او بالمعيّة الدهريّة بحسب وجودها الواقع فى الدهر. و على ظنّ الذاهبين الى تسرمد المبدعات، نسبتها الى مبدعها الحقّ، بالمعيّة السرمديّة. وايضا مضايف التقدّم السرمدىّ هو التاخّر الدهرىّ، لا التاخّر السرمدىّ، كما انّ مضايف التقدّم بالعليّة هو التاخّر بالمعلوليّة، لا التاخّر بالعليّة.

فهذه وجوه من الخبط لشارح «الملخّص» و «المحصّل» فى فهمه لسبيل هذا المطلب الرفيع السمك، و فى سلامةٍ عن بعضٍ منها بعض شرفاء المقلّدين، فى «شرح المواقف»، حيث توغّل المصنّف مؤتمّا بامام المتشكّكين فى الحيود عن سبيل الحقيقة. فقال الشارح الشريف فى تقرير كلام حزب الحقّ: انّ الموجود اذا كان له هويّة اتصاليّة غير قارّة، كالحركة، كان مشتملا على متقدّم ومتاخّر لا يجتمعان. فله بهذا الاعتبار مقدار غير قارّ، هو الزمان. فتنطبق تلك الهويّة على ذلك المقدار، و يكون جزؤها المتقدّم مطابقا لزمان متقدّم، و جزؤها المتاخّر مطابقا لزمان متاخّر. ومثل هذا الموجود يسمّى «متغيّرا تدريجيّاً» لا يوجد بدون الانطباق على الزمان. والمتغيّرات الدفعيّة انّما تحدّث فى آن، هو طرف الزمان، فهى ايضا لا توجد بدونه. وامّا الامور الثابتة الّتى لا تغيّر فيها اصلا، لا تدريجيا ولا دفعيّا، فهى و ان كانت مع الزمان العارض للمتغيّرات، الّا انّها مستغنية فى حدّ انفسها عن الزمان، بحيث اذا نظُرِ الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان. فاذا نسب متغيّر الى متغيّر بالمعيّة او القبليّة، فلابدّ هناك من زمان فى كلا الجانبين. و اذا نسب بهما ثابت الى متغيّر، فلابدّ من الزمان فى احد جانبيه، دون الاخر. و اذا نسب ثابت الى ثابت بالمعيّة، كان الجانبان مستغنيين عن الزمان، وان كانا مقارنين له.

فهذه معانٍ معقولة متفاوتة، عبّر عنها بعبارات مختلفة، تنبيهاً على تفاوتها. واذا

تؤمّل فيها اندفع ما ذهب اليه ابوالبركات ، من انّ الزمان مقدار الوجود حيث قال : انّ الباقى لا يتصوّر بقاؤه الّا فى زمان ، و ما لايكون حصوله فى الزمان و يكون باقيا ، لابدّ ان يكون لبقائه مقدارمن الزمان . انتهى .

و بعض من قديتنطّع من المقلّدين، قال فى رسالة «انموذج العلوم» : مذهب الحكماء انّ من الموجودات ما هو زمانىّ الوجود ، كالحركة ، ومنها ما هوآنىّ الوجود . بل منها عندهم ماليس ظرف وجوده الزمان ، ولاالآن ، بل ينسبون وجودها الى الدهر والسرمد. فانّهم يقولون . نسبة المتغيّر الى المتغيّر هوالزمان ، و نسبة الثابت الى المتغيّر هوالدهر ، و نسبةالثابت الى الثابت هوالسرمد ،كما لايخفى على العارف بقواعدهم . و اذاكان الوجود اعمّ من الاقسام الاربعة فدعوى انحصاره فى اثنين منها غير مسموعة .

ثمّ قال : تقدّم الواجب تعالى ليس تقدّما زمانيّا ، فانّه ليس فى زمان . وهم ايضا ، اى الحكماء ، معترفون بذلك، فانّهم يقولون انّ المجرّدات ليست فى الزمان، بل فى الدهر ، والدهر وعاء الزمان و محيط به . وكما لايستلزم نفى الفوق عن الامتداد المكانىّ، عدم تناهيه ، كذلك لا يستلزم نفى القبل عن الامتداد الزمانىّ ، عدم تناهيه ، فالوقت انّما هو حيث وجدالعالم . والتقدّم الزمانىّ والتاخّر الزمانىّ ، انّما هو لاجزاء العالم الجسمانىّ بعضها مع بعض . و امّا سوى الاجسام والجسمانيّات ، فليس فيها تقدّم و تاخّر زمانىّ ، كما ليس فيها تقدّم و تاخّر مكانىّ . فكما انّه ليس فوق المحدّد خلأ ولاملأ ، بناء على انّه لافوق له ، كذلك ليس قبل العالم وجوده ولاعدمه وقت ، بناء على انّه ليس له قبل . ولا يلزم من ذلك عدم تناهى الزمان ، كما لايلزم من الاوّل عدم تناهى المكان . بل الزمان متناه ، كما انّ المكان متناه ، من غير فرق . و حكم الوهم بلا تناهى الزمان مثل حكمه بلا تناهى المكان . فكما لاعبرة بحكمه فى المكان ، كذلك لاعبرة به فى الزمان . و هذا مسلك دقيق سلكه بعض اهل التحقيق ، كالامام حجّة الاسلام ، فى بعض تصانيفه، والشهرستانىّ وعين القضاة و غيرهم من المتكلّمين والصوفيّه ، واشاراليه فى «التجريد» . انتهى.

وَمِيْضٌ

هل سمعته يقول فى «المباحث المشرقيّة» ؟- وفيه شكّ آخر ، وهو انّهم زعموا انّ اقسام المعيّة ، بحسب اقسام التقدّم والتاخّر . ثمّ زعموا ان اقسام التقدم والتاخّر خمسة ، فيجب ان تكون اقسام المعيّة خمسة . ثمّ انّهم اثبتوا هذين النوعين من المعيّة ، اعنى المعيّة بالدهر والمعيّة بالسرمد . وهذا يناقض ماقيل .

فهـلّا قلتَ له : ما خَطبُكَ يا امام اصحابك؟ اليس تسبيع اقسام التقدّم والتاخّر ، على ما قد تلوناه عليك ، متكرّر الذكر متقرّر الامر متبسّط البيان مستبين التبيان ، فى اقاويلهم وكلماتهم و زبرهم و مقالاتهم ؟ فلسنا نظنّك ، وانت عريض التتبّع غَزير التصفّح لصحفهم و آثارهم جدّا ، فى اسنادك تخميس الاقسام اليهم ، من الجاهلين . فكانّك فى ذلك من المتجاهلين . و ان اعتراك الشكّ انّ اثبات نوعين للمعيّة ، هما المعيّة الدهريّة والمعيّة السرمديّة ، يستلزم ان تكون اقسام المعيّة ثمانية ، و حصر التقدّم والتاخّر فى الانواع السبعة المعدودة حصرعقلىّ برهانىّ ، فاذن ، يلزم ان تكون فى المعيّات معيّة ليس فى ازائها تقدّم و تاخّر ، فيبطل حكمهم انّ انواع المعيّة بحسب انواع القلبيّة والبعديّة ، فاستمع لما يُتلَى عليك .

وهو انّا كنّا قدنبّهناك انّ اختلاف انواع القبليّة ، بحسب اختلاف المعنى الّذى هو ملاك السبق ، فكذلك فاعلم انّ اختلاف انواع المعيّة ، بحسب اختلاف المعنى الّذى هو ملاك المعيّة . فكما اذا كان ملاك التقدّم فى القبليّة الانفكاكيّة انفكاكا امتداديّا ، يستوجب ان يتخلّل بين المتقدّم والمتاخّر زمان اوآن ، كانت القبليّة الانفكاكيّة قبليّة وبعديّة مكمّمة زمانيّة ، واذا كان الملاك عدم الاجتماع فى حاقّ الواقع ، لا فى افق الامتداد والـلّا امتداد ، بحيث لايتوهم بينهما تخلّل زمان اوآن اصلا ، كانت القبليّة الانفكاكيّة المطلقة الغير المكمّمة تقدّما سرمديّاً و تاخّرا دهرياً ؛ فكذلك اذا كان الملاك فى المعيّة اجتماع المعيّين فى زمان على التدريج ، كما فى الحركات القطعيّة ، او لا على التدريج ، كما فى الحركات التوسطيّة ، او فى آن هوطرف زمان ، كما فى الدفعيّات ، كانت المعيّة معية متقدّرة

زمانيّة ، وان كان الملاك هو الاجتماع فى حاقّ الواقع بحسب الوجود المطلق القراح الثابت فى الدهر ، كانت المعيّة معيّة صريحةً مطلقةً غير متقدّرة ، امّا دهريّة ، ان كان وجود احد المعين مسبوقا بعدمه الصريح فى الدهر ، او سرمديّةً ، ان كان المعانِ سرمديّين بالموجود .

فاذن ، معنى المعيّة الغير المتقدّرة فى المعيّة الدهريّة والمعيّة السرمديّة على سبيل واحد. وكذلك ملاك المعيّة الصريحة الغير الامتداديّة فيهما طباع واحد على سنةٍ واحدة . والسرمديّة واللاسرمديّة اختلاف حال المعين بالقدم والحدوث ، و ليس يستلزم ذلك اختلافاً فى المعنى الّذى هو ملاك المعيّة و ميزان تنوعّها . وذلك كما اذا كان المعانِ بالمعيّة المتقدّرة الزمانيّة ، قديمين بالزمان او حادثين حدوثا زمانيّا ، ومتّفقين او مختلفين فى طول زمان الوجود او قِصَره ، فانّ نوع المعيّة الزمانيّة فى ذلك كلّه غير مختلف اصلا ، بل انّما المختلف حال المعيَن فيما لا يستوجب اختلافا فى ملاك تنوّع المعيّة . فاذن، قد استتبّ انّ المعيّة فى تسبيع الانواع على شاكلة القبليّة والبعديّة . فليتثبت

وَميضٌ

اِنّ فى ازاء التقدّم بالعليّة والتاخّر بالمعلوليّة ، المعيّةَ بالعليّة او بالمعلوليّة. وفى اثباتها فحص غامض ، اذ لا يصحّ لعلّة تامّة واحدة معلولان فى درجة واحدة ، ولا لمعلول واحد علّتان تامّتان اصلا. وقد استبان السبيل هنا لك فى «الايماضات والتشريقات» .ولعلّ الكلام ينساق اليه من ذى قَبَلٍ ، ان شاء الله العزيز العليم .

و ميضٌ

كانّه قد حان حينُ ان ينتظم لبصير تك البرهان على حدوث الانسان الكبير ، وهو العالم الاكبر بجميع اجزائه ، نظمه الطبيعىّ ، من سبيل القبليّة السرمديّة . اما تتبصّر أنّه اذا انصرح انّ البارئ الفعّال ، جلّ سلطانه ، متقدّم على هذا الحادث اليومىّ مثلا ، تقدّما مطلقا سرمديّا ، وهذا الحادث متاخّر عنه سبحانه ، تاخّرا صريحا دهريّا ، يمتنع بحسبه ان يتخلّل بينه و بين البارئ الحقّ سبحانه زمان او آن او ممتدٌّ موهومٌ او طرفُ

ممتد موهوم ٍ . والّا لزم ان يكون القدّوس الحقّ زمانيّاهيولانيّا، تكتنفه علايق المادّة و عوارض الطبيعة ، تعالى عن ذلك علوّا كبيراً . فقد استبان انّه يجب ان يكون جميع المعلومات من المبدَعات والكاينات باسرها ، فى درجة هذا الحادث اليومىّ فى التاخّر عن المبدع الفعّال ، تاخّرا صريحا غير مقتدر ، بحسب سبق العدم الصريح فى الدهر. والّا لزم تصوّر الامتداد فى الدهر . فيلزم ان ينقلب الدهر زمانا ، والثابت متغيّرا والقارّ سيّالا ، والنسبةُ الابديّة نسبةً متقدّرةً . وذلك كلّه؟خلف محال ، بالحكومة الفطريّة والضرورة البرهانيّة .

اليس؟ـ اذا تشطّر العالم فى التكوينيّات والابداعيّات بالحدوث الدهرىّ والسرمديّة الوجوديّة ، كان للجاعل الفيّاض ، بالاضافة الى المبدعات ، المعيّة الازليّة السرمديّة ؛ وبالاضافة الى الكيانيّات ، المعيّة الحادثة الدهريّة . فكان حدّ تلك المعيّة الازليّة فى الدّهر متمازاً منحازاً عن حدّ هذه المعيّة الحادثة ، فقد وقع فى الدهر حدّ و حدّ ، بحسب ازليّة المبدعات وحدوث الكائنات الموجودة جميعا فى الدهر. فلزم فى الدهر تقدّر وامتداد بحسب الحدّين المنحاز أحدهما عن الآخر ، اذ حدّ سبق المعيّة الازليّة المستمرّة بالوجود فى الدهر اوّلا ، متماز لامحالة عن حدّ لحوق المعيّة الثابتة الحادثة بالوجود الحاصل اخيراً . ويلزم ، اذن ، ان تكون نسبة البارىء الحقّ ، تعالى مجده الى ماعدا ذاته ، نسبةً متقدّرة ، و ان تكون افاضة المبدعات وافاضة الكائنات وصفين لذاته الحقّة من كل جهة على السبق واللحوق. فيلزم التدريج والسيّاليّة فى شئونه وافاضاته ونِسبَه واضافاته . فلم تكن افاضته بالاضافة الى كلّ شىء على نسبةٍ ابديّةٍ و سنّةٍ غيرمتبدّلة . وانّ تسويغ ذلك تمادٍ فى الغىّ والحادٌ فى المعرفة . واثبات السرمديّة للذات الممكنة المعلولة ، ضرب من الاشراك ولحوقٌ بالجاهليّة .

وَميضٌ

فان ازعجك الوهم انّ الامتداد فى الدهر والتجدّد فى صفات الربّ ، غير موهوم الاختصاص بتسرمد المبدعات ، بل وارد اللزوم على كلّ حالٍ ، فانّ الله سبحانه ، على

تقدیر حدوث العالم ایضا ، موجود اوّلا مع عدم العالم فی الدهر ، ثمّ هو موجود مع العالم بعد حدوثه فی الدهر اخیرا ، فلزم توهّم الامتداد بحسب ذلک فی الدهر ، وتجدّد وصف الافاضة للربّ بعد اللّا افاضة ، ثبتناک فی سبیل الحقّ ، باذن الله سبحانه .

امّا اوّلا ، فلانّ العدم لیس شیئا ، فیتصحح ّ اعتبار المعیّة بالنسبة الیه ، اذ حقیقته صِرف اللیس والانتفاء ، لاشیء یعبّر عنه بـ« اللیس » و « الانتفاء » ، علی خلاف الامر فی الاشیاء المبدَعة الموجوده الثابتة .

و امّا ثانیا ، فلانّ الله سبحانه لیس وجوده فی الدهر ، بل هو متعالی الذات عن الزمان والدهر ، علی خلاف الامر فی المبدَعات ، فانّها موجودة فی الدهر . والدهر والسرمد ، وان اشترکا فی سبیل صریح الثبات والارتفاع عن افق التقضیّ والتجدّد والامتداد واللّا امتداد ، الّا انهما مختلفان باحتمال سبق العدم الصریح فی الدهر بالفعل او بالامکان ، لا فی السرمد. فلذلک کانت المتغیّرات بأسرها موجودةً لافی السرمد، بل فی الدهر ، ولکن بما هی ثابتة ، لا بما هی متغیّرة . فانّها ، بما هی متغیّرة ، موجودة فی الزمان ، لاغیر .

فقد استبان وانصرح انّ السرمد مختصّ بالله سبحانه ، لا یوجد فیه ممکن مّا من الممکنات اصلا والدّهر مختصّ بالممکنات الذاتیّة ، یتعالی الواجب بالذات عن الوقوع فیه ابداً ، والزمان مختصّ بالمادیّات والممکنات بالامکانات الاستعدادیّة ، لاینسب الیه وجود شیء من المفارقات المحضة بالفیئیّة او المعیّة المنتهیة الی الفیئیّة .

فاذن ، اذ المبدعات والکائنات موجودة جمیعاً فی الدهر ، فلو کانتا مختلفتین بالقدم والحدوث فی الدهر ، لزم ان یتصحح ّ توهّم الامتداد فی الدهر ، وتختلف النسبة فی الموجودات فی الدهر بالقیاس الی الباریء الحقّ سبحانه ، بالمعیّة واللّامعیّة ، فتکون هی نسبةً متقدّرةً امتدادیّةً بالضرورة . فامّا اذا کانت هی بأسرها موجودة فی الدهر بعد العدم الصریح ، غیر موجودة فی السرمد ازلاً و ابداً ، فتکون هی جمیعا ، بحسب تلک المعیّة ، علی نسبة واحدة و فی درجة واحدة. والباریء الفعّال سبحانه ، بحسب ذاته الحقّة السرمدیّة المفیضة ، متقدّم علیها بأسرها تقدّما سرمدیّا ، غیر حاصل الوجود فی الدهر ابداً ، بل محیطا بالدهر

والزمان ، متعالياعن الوقوع فيهماوعن التعلّق بهما مطلقا ، و بحسب ذواتها المعلولة الموجوده الثابتة فى الدهر بعد عدمها الصريح ، معها معيّة دهريّة . فلاامتداد فى الدهر ولا تقدّر فى النسبة .

و امّا ثالثا ، فلانّ سلب شىء عن شىء يفتقر الى تحقّق مسلوب و مسلوب عنه يتقدّمانه ، وليس يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط . وكذلك اضافة شىء الى شىء واتّصاف شىء بشىء ، فهذه امور لاتتحقّق عند وجود شىء واحد لاغير ، بل تستدعى وجود اشياء تتقدّمها ، ووراء ذات واحدة . فاذ كان الجاعل الحقّ سبحانه موجودا بسرمديّته لا غير ، فلم تتحقّق اضافته سبحانه الى شىء ، ولاسلب شىء عنه اصلا . ثمّ انّه ابدع جملة الموجودات و افاضها فى وعاء الوجود والثبات ، وهوالدهر ، مرّة واحدةً دهريّة ، فصدق عقد حمل « الموجود » عليها جملة ، بالاطلاق العامّ الدهرىّ . فاين هناك لذاته الحقّة سبحانه وصفان يُحكَم عليهما بالسبق واللحوق فى الدهر ، وعلى القدر المشترك بينهما بالحُصول على سبيل التسابق والتلاحق؟ وذلك هوالّذى يعبّرعنه عندهم بـ« التغيّر » و « التبدّل » و « التدريج » و « التعاقب » .

و من هناك حقّق فى قاطيغورياس « الشفاء » وفى الالهيّات منه ، انّ فى التقدّم والتاخّر بالزمان و فيما اشبه ذلك ، و يعنى بـ « ما اشبه ذلك » التقدّم السرمدىّ ومضايفه ، وهو التاخّر الدهرىّ ، انّما يتحقّق التقدّم والتاخّر المتضايفان ، اذا تحقّق وجود ذاتَى المعروضين جميعا ، لاحين يكون طرفاالاضافة غيرموجودين معا . فالموجود المتقدّم انّمايصحّ اتّصافه بالتقدّم بالفعل ، اذا ماقد دخل المتاخّر فى الوجود . فحينئذ ، يكون ما به التاخّر فى المتاخّر عدمه السابق مع وجود المتقدّم ، ومابه المعيّة وجوده العاقب الحاصل بالفعل مع وجود المتقدّم .

و امّا رابعا ، فلانّ وجود المجعولات قاطبةً ، على تقدير استيعاب الحدوث الدهرىّ ايّاها ، يقع فى وعاء الثبات الّذى هوالدهر ، بدلاً عن العدم الصريح ، وواقعا فى حيّزه ، لا فى حدّ متاخّر ممتاز منحاز عن حدّه . فلا ينحاز فى الدهر حدّ الافاضة عن حدّ اللّا افاضة . فلايتصوّر هناك تسابق و تلاحق بحسب حدّين فى الدهر ، بخلاف ما اذا تسرمد

بعض المجعولات دون بعض . فانّ ذلك يستوجب للافاضتين الموجودتين حدّين متمايزين فى الدهر ، و ان يكون تقرّر الافاضتين فى ذات المفيض الحقّ ، وحصول اضافتين بحسب ذلك ، على سبيل السبق واللحوق بتّةً ، و بالجملة بين صورتى استيعاب الحدوث فى الدهر لجميع الجائزات واختصاصه بالكاينات منها دون المبدعات ، فرقانٌ مبين على سبيل مستبين ، مفروغ عنه بالبيان والتبيان . فاذن ، انّما الّذى قد بقى للوهم عليه سلطان ، هو ان يُسئل فيُقال : لِمَ لَم يُفِضِ المفيضُ الفعّالُ مجعولاته ومعلولاته جميعا على السرمديّة ؟ فيقال انّ ذلك ليس من تلقاء ضنانةٍ من الجاعل ، بل انّه من جهة نقصان ذوات المجعولات و قصور ماهيّاتها عن قوّة قبول الفيض ، من حيث طباع الامكان . فليتبصّر.

وَمِيْضٌ

و اذ قد استبان لك الحقّ من السبيل المستبين ، فقد انصرح انّ الامر فى نوعى القبليّة الانفكاكيّة ، و هما القبليّة الزمانيّة والقبليّة السرمديّة ، من حيث استناد القبليّة والبعديّة الى نفس ذات القبل والبعد ، على سبيل واحد ، فهذه مشاركة اخرى بينهما ، وراء المشاركات الّتى اسلفنا ذكرها .

و ذلك ، لما قد تبرهن انّه ، كما لا يوصف بالتقدّم والتاخّر بالزمان على الحقيقة ، الّا هويّات اجزاء الزمان ، من تلقاء جوهر الحقيقة المتصرّمة المتجدّدة ، ولذلك لا يمكن ان ينقلب المتقدّم بالزمان متاخّرا زمانيّا ، كما يمكن ذلك فى المتقدّم والمتاخّر فى المرتبة ، بحسب انقلاب المبدأ المحدود فى الاعتبار ، فكذلك لا يوصف بالتاخّر الدهرىّ ، الّا ذات كلّ ممكن ذاتىّ ، من تلقاء جوهرها ، حيث انّها تتأبّى السرمديّة بنفسها ، من جهة نقص طباع الامكان ، وبالتقدّم السرمدىّ الّا القيّوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره . فانّه بنفس ذاته يأبى الّا السرمديّة ، من حيث كمال الحقيقة الوجوبيّة . وايضا كلّ ممكن ، من تلقاء طباع المعلوليّة ، يمتنع ان يكون موجودا فى مرتبة ذات علّته الواجبة بالذات . ومرتبة ذات الواجب بالذات هى بعينها الوجود العينىّ الاصيل ، فى حاقّ الخارج و متن الاعيان . فيجب لكلّ ممكن بالذات ، بطباع المعلوليّة ، ان يكون متاخّرا بالوجود فى

الدهر عن وجود جاعله الواجب السرمديّة بنفس ذاته فى السرمد ، و ان يكون جاعله موجودا مع وجوده الواقع فى الدهر .

فاذن البارئ الحقّ الواجب بالذات ، جلّ مجده ، بما انّه فاعل العالم و فاعل كلّ جزء من اجزائه ، بحسب نفس ذاته ، متقدّم الوجود فى السرمد على وجود العالم فى الدهر ، تقدّما سرمديّا ، و بحسب جوهر ذات العالم ، موجود مع وجود العالم فى الدهر معيّةً دهريّةً . والعالم بما انّه مجعول البارئ الواجب الذات و معلوله بحسب عدمه الصريح فى الدهر ، مع وجود جاعله الواجب الذات فى السرمد ، متاخّرُ الذات والوجود فى الدهر عن وجود جاعله الحق فى السرمد ، تاخّرا دهريّا . و بحسب وجوده الحادث الثابت فى الدهر ، حاصل الوجود بالفعل مع وجود جاعله الحقّ الواجب الموجود فى السرمد معيّة دهريّة . كلّ ذلك على سبيل اللزوم ، بحسب نفس الذات . فاسلك مسلك الاستقامة ، ولا تكن من الخابطين .

وَميضٌ

اِذ دَرَيْتَ انّ التقدّم السرمدىّ صفة البارئ القدّوس ، عزّ قُدُسه ، ولا يقنصُه موجودٌ سِواه ، ولا يوصف به احدٌ غيره ، والانوار الشاهقة العُلويّةُ العقليّةُ ليس فى مُنَّتِها ان تَبلُغَ سَمْكَ عِزِّه وكُنهَ وصفه ، فانّى للاذهان التَربَةِ السفليّة والقرايح المُغبَرَّةِ البشريّة تَكنيهُ حَدّه واكْتناهُ حقيقته ؟ فالعقل الصريح الانسانىّ ، وان كان وسيع التعقّل ، طامح النظر ، نافذ الفطنة ، بعيدَ الغَور ، انّما قُصاراه فى معرفة اىّ وصف كان من اوصاف خالقه ، و اىّ اسمٍ صحّ من اسماء صانعه ان يستيقن بالعقل المضاعف اثباته ويُصدّق بالسياق البرهانىّ انّ مُقَلَ العقول وأحداق الاحلام ليس لها ، بمقاييس الانظار وعميقات الافكار ، الى طَوار كُنهِه من سبيل . فيخرج بذلك من الحدّين حدّ التعطيل و حدّ التشبيه ، ولا يقتحِمِ العَقَبتَيْن ، عَقَبةَ الابطال و عَقَبةَ التكنيه ،

وَمِيضٌ

فبما استتبّ من سبيل العقل ، انّ وعاء الثبات ، وهو متن الدهر ، بمعزل عن توهّم الامتداد واللاامتداد والانقسام واللّا انقسام ؟ و بما استتمّ فى مقامه من مسلك البرهان ، انّ الواجب بالذات واجب من جميع الجهات ، وله الفعليّة المحضة المتعالية عن شوائب القوّة من جميع الحيثيّات : ينصرح انّ ما يصحّ عليه تعالى ، بالامكان العامّ ، فهو حاصل له بالفعل ، واجب له بالذات ، وليس يتصوّر له حركة وتغيّر وانتقال من صفة او حال او شأن الى صفة او حال او شان اصلا ، ونسبته الى جملة ماعدا ذاتـه ، وهى كافّة مجعولاته ومعلولاته ، نسبة ابديّة احاطيّةٌ ، غير متقدّرة ولا متبدّلة. ولاتدريجَ ولاتجدُّدَ فى جنبة الفاعل الحقّ ، بل انّما التجدّد واللحوق والتدريج والتعاقب فى جنبة المعلولات. والمتجدّد هو نفس المعلول ، لاحال او شان لجاعله الفيّاض القديم .

و يستبين انّ جملة نظام الوجود من المعلولات الحادثة فى الدهر ، من صدر الازل الى ساقة الابد ، و من بدؤ الابداع الى اقصى التكوين ، قدفعلها و أبدعها الفعّال المبدع الحقّ فى متن الدهر مرّةً واحدةً دهريّةً ، وكذلك يفعلها ابداً على الدوام الدهرىّ ، لاعلى السّيلان الزمانىّ . امّا متعلّقات الوضع والمتى من الكيانيات ، ففى الامتداد القارّ المكانىّ من مركز العالم الى محيط الفلك الاعظم ، كـلّا فى حيّزه ومكانه وفى الامتداد السيّال الزمانىّ الغير القارّ ، من ازل آزال حركة معدّل النّهار الى ابد آبادها ، كـلّا فى وقته و متاهُ . و امّا مفارقات عوالم الزمان والمكان ، من الانوار العقليّة والجواهر الروحانيّة و ساير الابداعيّات ، ففى كبد الواقع و حاقّ الاعيان ، كـلّا بقَراح هويّته و صُراحِ وجوده ، لا فى زمان ولا فى مكان ولا فى وضعٍ ولا فى حيّزٍ ولا فى اينٍ ولا فى متى . فهوالله سبحانه فاعل الوجود ومُمْسِكُ النظام ابداً على هذا السبيل . فلو اَمْسَكَ عن الجَعل والافاضة ، لانْرَضّ ثباتُ الدهر وَانْقَضّ جِدارُ العالم . فتبارك الله ربّ العالمين.

وَمِيْضٌ

كما الامتداد القارّ ليس يصحّ اجتماع اجزائه فى حدّ واحد من حدود المكان ، كالنقطة الّتى هى طرف البعد الخطىّ ، واجزاؤه قارّة الوجود فى ظرف الزمان ، وهو افق

التصرّم والتجدّد ، لاجتماعها بحسب الوجود فى الآن الّذى هو طرف الامتداد الزمانىّ ، فكذلك الامتداد الزمانىّ الغير القارّ على سبيل السّيلان ، اجزاؤه الوهميّة غير مجتمعة فى آن من الآنات الّتى هى حدود الازمنة و اطرافها ، وهى قارّة الحصول ثابتة الوجود مجتمعة التحقّق فى وعاء وجود الزمان ، و هو الدهر . فالامتدادان المكانىّ والزمانىّ ، كلّ بهويّته الاتصاليّة موجود ثابت بتمامه فى الدهر.

والله سبحانه مع كلّ شىء ، معيّةً احاطيّةً غير متكمّمة ، ليس بينه و بين شىء من المكانيّات امتداد مكانىّ ولا طرف امتداد مكانىّ ، ولا بينه و بين شىء من الزمانيّات امتداد زمانىّ ولا طرف امتداد زمانىّ . وهو بكلّ شىء محيط .

وَمِيْضٌ

قال صاحب الملل والنحل ، فى ترجمة ابراهيم بن سيّار النّظام من المعتزلة : مذهبه انّ الله سبحانه وتعالى خلق الموجودات دفعةً واحدةً ، على ما هى عليها الآن ، معادن ونباتا و حيوانا و انسانا ، ولم يتقدّم خلق آدم على خلق اولاده . غير انّ الله سبحانه اَكْمَنَ بعضها فى بعض. والتقدّم والتاخّر انّما يقع فى ظهورها من مكامنها ، دون حدوثها ووجودها . و انّما اخذ هذه المقالة من اصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة . واكثر ميله ابداً الى تقرير مذاهب الطبيعيّين منهم ، دون الالهيّين .

قلتُ له : يا علّامةَ قومك ، من اين ظننتَ به فى هذا القول ظنّك ؟ و هلّا حكمتَ انّه اخذ مقالته هذه من الحكماء الالهيّين ؟ اليس ؟ - لو كان لم يعن بقوله « دفعةً واحدةً » الدفعةَ الآنيّةَ والمرّةَ الزمانيّة بل كان يعنى بها المرة الواحدة الدهرية المضمّنة ، فيها المرّات الزمانيّة والدفعاتِ الآنيّةَ الى اقصى الوجود وساقة الابد ؛ وكان يقول : والتقدّم والتاخّر انّما يقع فى حدوثها الزمانىّ ، دون حدوثها الدهرىّ ، وفى ظهورها فى الزمان ، دون وجودها فى الدهر ، مكان قوله « انّما يقع فى ظهورها دون حدوثها ووجودها » لكان قد اصاب محزّ الامر و مفصلَ القول و مُرَّ الحقّ و دُخْلَةَ الحكمة ، ولكان آخذا مقالتَه من الحكماء المتالّهين الراسخين فى العلم ، دون الطبيعيّين من اصحاب القول بالكمون والبروز .

الیس عبارة ارسطوطالیس فی «اثولوجیا» علی هذه الجادّة بعینها؟ الم یقل فی المیمر الثالث ؟ ـ انّ الله تعالی احدث انیّات الاشیاء ، وصورها کلّها ، وفعل مافَعل ، دفعةً واحدةً . و الم یقل فی المیمر الخامس؟ـ انّ العالَم مرکّب من اشیاء یتعدّل بعضها ببعض ، فیکون العالم کالشیء الواحد الّذی لاخلاف فیه ، ویکون اذا علمتَ ماالعالَم ، علمتَ لِمَ هو . و ذلک انّ کل جزء منه مضاف الی الکلّ ، فلاتراه کانّه جزء ، لکنّک تراه کالکلّ . و ذلک انّک لاتاخذ حینئذ اجزاء العالم کانّ بعضها من بعض ، لکنّک تتوهّمها کلّها کانّها شیء واحد ، لم یکن احدها قبل الآخر . وقال فیه : انّ الاشیاء ، اذا هی امتدّت وانبسطت و بانت عن الباریٔ الاوّل ، کان بعضها علّة کون بعض ، واذا کانت کلّها معاً ولم تمتدّ و لم تنبسط ولم تَبِنْ عن الباریٔ الاوّل ، لم یکن بعضها علّة کون بعض ، بل یکون الباریٔ الاوّل علّة کونها کلّها . انتهت عبارته بالفاظها .

فاذا تحقّقتَ الامر ، بزغ لک مسلک قولهم : القضیّة المطلقة العامّة ، امّا صادقة ازلاً وابداً ، وامّا کاذبة علی الدّوْم ، غیر متحقّقه الحکم فی الآزال والآبادر أساً ، اذا صیرَ الی مااخذه ثامسطیوس من مفید الصناعة وطابقه الشریک «فی الشفاء» ، حیث جعل الاطلاق العامّ فی جهة القضیّة مقابل التوجیه ، تقابلَ العدم والملکة ، فهو عنوان لعدم لحاظ شیء من الجهات ، لا تقیید بجهة مّا یقال لها «الاطلاق العامّ» فربّما تعدّ المطلقة فی الموجّهات توسّعا ، کما تعدّ السالبة فی الحملیات . فاذن ، یستبین دوام صدق المطلقة العامة الدهریّة .

فامّا مایتجشّم فی تصحیح معناه مع الذهول من هذا الاصل ، فلایرجع الی رادة . وقد ذکر المحقّقون من المیزانیّین انّ مفاد المطلقة العامّة الفعلیّة والدائمة ، انّما هو التحقّق زمانٍ مّا وفی جمیع الازمنة والاوقات فی الموضوعات الزمانیة ، لا فی نفس الزمان وفیما یرتفع عنه . فلیعلم.

ومیضٌ

فقد بان ، اذن ، انّ جملة اجزاء الانسان الکبیر ، وهو العالم الاکبر ، من الثابتات والقارّات والمتغیّرات والمتجدّدات التدریجیّات والدفعیّات والزمانیّات الحاصلة فی امتداد الزمان ، لا علی الدفعیّة ، ولا علی التدریج ، بقضّها و قضیضها ، و صغیرها و کبیرها ،

و رطبها و يابسها مجعولة الجاعل الحقّ و مخلوقة الخلّاق ، على الاطلاق ، من غير ان يكون ابداعه و ايجاده ايّاها تدريجيّا منطبقا على الزمان الممتدّ كما الحركات القطعيّة ، او دفعيّا حاصلا بتمامه فى حدّ غير منقسم بعينه من حدود الزمان ، كما الاشياء الآنيّة الحدوث ، اوزمانياً متعلّق الحصول بامتداد الزمان ، لا على سبيل الانطباق عليه ، كما الحركات التوسطيّة وما على شاكلتها ، بل على نحو آخر و رآء سبيل الوهم متقدّس عن ذلك كلّه . و انّ افاضته سبحانه للعقول القدسيّة والمفارقات المحضة من كتم العدم الصريح ابداع ، وللاجرام السماويّة اختراع ، وللكاينات المسبوقة بالعدم الممتدّ والمرهونة بالامكان الاستعدادىّ تكوين .

واذا تعرّفت ذلك وتحقّقته ، انكشف لك انّ قول اليهود : « قدفرغ من الامر » زَيْغ و ضلال وخلف ومحال . انّما كان يُعقَل ذلك ، لوكان فى اقليم عالم الدهر وحريم جناب الربوبيّة ، امتداد موهوم وحدود مفروضة ، فيكون الصنع والايجاد فى حدّ ، والفراغ والتعطيل فى سائر الحدود . وذلك من اختلافات القرايح السوداويّة و تهويشات الاوهام الظلمانيّة . وليس الامر هناك الّا على سَنَنِ الثبات الصُراح وسُنّة الفعليّة المحضة ، فهناك ابديّة الفيض والصُنع ودوام الفياضيّة والفعالية ، من دون تصوّر فراغ وتعطيل ، ولاتوهّم امتداد و سيّاليّة ، والاشياء كلّها مخلوقه له سبحانه ، فائضة عنه ابدا على سبيل الدوام الثابت الدهرىّ ، والاتّصال القارّ الواقعىّ ، على سُنّة متعالية عن مسالك الاوهام ، وراء الاستمرار السيّال الامتدادىّ ، والاتّصال المتقدّر الزمانىّ . قال عزّ من قايل : « قالت اليهود : يدالله مغلولة . غُلَّتْ ايديهم ولُعِنُوا بما قالوا . بل يَداهُ مبسُوطتان ».

القبس الرابع

فيه استشهاد من كتاب الله الكريم الحكيم ، و من سنّة رسوله الشريفة الكريمة ، واحاديث الأوصياء السبّاقين القدّيسين ، صلوات الله وتسليماته على ارواحهم واجسادهم اجمعين

وَمِيْضٌ

قال عزّ من قائل فى سورة لقمان : « ما خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ الّا كنفسٍ واحدةٍ . انّ الله سميعٌ بصير » .

قال علّامة زمخشر فى الكشّاف : « الّا كنفس واحدة » الّا كخَلْقِها وبَعْثِها . اى ، سواءٌ فى قدرته القليلُ والكثيرُ والواحدُ والجمعُ ، لايتفاوت . و ذلك انّه انّما كانت تتفاوت النفسُ الواحدةُ والنفوسُ الكثيرةُ العَدَدِ ، ان لوشَغَلَه شأنٌ عن شأنٍ و فعلٌ عن فعل ، وقد تعالى عن ذلك . «انّ الله سميعٌ بصير » يسمَع كلّ صوتٍ و يُبصِرُ كلّ مُبصَرٍ فى حالةٍ واحدةٍ ، لايَشغَلُه ادراكُ بعضها عن ادراك بعضٍ ، فكذلك الخلقُ والبعثُ . انتهى بعبارته .

وَمِيضٌ

قال جلّ سلطانه فى سورة الرحمن : « كُلَّ يومٍ هُوَ فى شانٍ » ، فى الكشّاف: اى كُلّ وقتٍ و حينٍ يُحدِث اموراً و يجدّدُ احوالاً ، كما روى عن رسول الله ، صلى الله عليه و آله ، انّه تلاها ، فقيل له : و ما ذلك الشان ؟ فقال من شانه ان يغفر ذنباً ويفرّج كرْباً و يرفعَ قوما و يضع آخرين . و عن ابن عُيَيْنَةَ : الدهر عند الله يومان ، احدهما

اليوم الّذى هو مُدَّةُ الدنيا ، فشأنه فيه الامرُ والنهىُ والاِماتةُ والاِحياء والاِعطاءُ والمنع ، والآخرُ يومُ القيامة ، فشأنُه فيه الجزاءُ والحسابُ .

وقيل : نزلت فى اليهود حين قالوا : انّ الله لايقضِى يومَ السبت شيئا ، وسأل بعضُ المُلوك وَزِيرَه عنها ، فاستَمْهَلَهُ الى الغَدِ ، و ذهب كَئِيباً يُفَكّرُ فيها . فقال غلامٌ لَهُ اَسوَدُ : يَا مولاى ، اَخبِرنى ما اصابكَ ، لعلّ اللهَ يُسَهّلُ لكَ على يَدِى ، فاخبره . فقال : انا اُفَسّرُها للملِكِ فاَعلِمهُ . فقال : اَيُّهَا الملكُ ، شأنُ الله اَنّه يُولِجُ الليلَ فى النهار و يُولج النهار فى الليل ، و يُخرجُ الحىّ من الميّتِ و يخرجُ الميّتَ من الحىّ ، و يَشفِى سَقِيماً و يُسقِمِ سليماً ، و يبتلى مُعافاً و يعافى مبتَلًى ، و يُعِزُّ ذليلاً و يُذِلّ عزيزاً و يُغنى فقيراً و يُفقِر غنيّا . فقال الامير : احسنتَ . وامرالوزير ان يخلَعَ عليه ثيابَ الوزارة . فقال : يامولاى هذا من شأن الله .

و عن عبدالله بن طاهر انّه دعاالحسينَ بن الفضل ، وقال له : اشكلَتْ علىّ ثلثُ اياتٍ دعوتُكَ لتكشِفَها لى . منهنّ قوله تعالى «كلّ يَوْم هو فى شأنٍ» و صحّ «انّ القلم جفّ بما هو كائن الى يوم القيامة» . فقال الحسين : امّاقوله «كلّ يوم هوفى شأن» فانّها شئونٌ يُبديها ، لاشُؤُنٌ يَبْتَدِئُها . انتهى ما فى الكشّاف .

فما من ثابتٍ ولا متغيّرٍ ولاقارٍّ ولاتدريجىٍّ ولادفعىٍّ ولا زمانىٍّ ، الّا وهومجعوله و مُستَنِد اليه سبحانه وجودُهُ . والتدريجيّات والمتغيّرات ، انّما التدريج والتعاقب فيها بحسب انفسها و باعتبار وجودها فى الزمان ، لابالقياس اليه سبحانه ، وبحسب وجودها فى الدهر ، على ماقد تعرّفته مرارا متعدّدةً فوق مرّةٍ واحدةٍ .

وَميضٌ

قال جلّ ذكره فى سورة الحديد : «وهومَعَكُم اينما كنتم» «فاينما كنتم» ينفى التكمّم المسافىّ ويجعل جملة الامكنة ، بزُمَرِ مافيها من المكانيّات ، فى هذه المعيّة على موقفٍ واحدٍ . و ضمير خطاب الجمع ، اذليس يتخصّص بابناء عصرٍ بخصوصه ، بل يعمّ اَضاميمَ اَصحابِ العصورِ والاَدوارِ ، بل جَماجِيمَ قُطّان ساهرة عالم الامكان فى الصدر والساقة والآزال

والآباد جميعاً ينفى التقدّر الزمانىّ ويجمع جميعَ الازمنة ، بشُعُوب مافيها من الزمانيّات الى اقصى الابد ، فى ميقاتٍ واحدٍ على نسبةٍ واحدةٍ .

وكذلك سبيل قوله ، جلّ مجده ، فى سورة المجادلة : « مايكون من نجوى ثلثةٍ ، الّا هو رابعهم ، ولاخمسة ، الّا هو سادسهم ، ولا ادنى من ذلك ولااكثر ، الّاهو معهم اينما كانوا » يعنى رابعهم و سادسهم بالمعيّة لا بالعدد ، لعدم دخول وحدته الحقّة فى باب الاعداد . و اضافة الكون اليهم فى « اينما كانوا » و « اينما كنتم » لااليه سبحانه ، تنبيه على انّ المعيّة الدهريّة ، بالنسبة اليهم ، بحسب وجودهم ، والتقدّم السرمدىّ عليهم ، بحسب وجوده سبحانه . اذالعلّة موجودة لامحالة فى مرتبة ذات المعلول ، والمعلول ليس بموجود فى مرتبة ذات العلّة ، على ماقد تلوناه عليك. فكانت الاشياء والله سبحانه معها ، وكان الله ولم يكن معه شىء .

و بالجملة ، المعيّة المنصوص عليها ، لا هى مكانيّة ولا هى زمانيّة ، بل انّها نسبة احاطيّة غير متقدّرة ، و معيّة ابديّة غير متصرّمة ولاسيّالةٌ . والامتداد المكانىّ المنبسط من مركز العالم الى محيط الفلك الاقصى ، بالنسبة الى سلطان احاطته سبحانه ، فى حكم نقطة واحدة . والامتداد الزمانىّ المتمادى من مبدا اَزلِ حركة معدّل النهار ، الى اقصى اَبدِها ، بحسب الحضور عنده سبحانه بالفعل ، فى حكم آنٍ واحد . وجماهير قاطنة سواد الامكان ، فى هذه النسبة وهذا الحضور ، فى حكم موجود واحد قارّ الاجزاء ، لايفارقها بارئها مفارقة انفصاليّةً ، ولايقارنها مقارَنةً التصاقيةً مكانيّةً اوزمانيّةً ، كما قال تعالى كبرياؤه : «والله بكلّ شىء محيط » .

وَميضٌ

قال عزّ من قائل ، فى سورة الرّعد : « يمحُوالله مايشاءُ و يُثبتُ ، و عنده امّ الكتاب » . كتاب المحو والاثبات ، الزمان فيه يمحُوالله الفاسداتِ و يُثبِتُ الكائنات . و امُّ الكتاب الّذى هو عنده ، الدهرُ ، اذ مامن كائنٍ الّا وهو مكتوب فيه بقلم التكوين

بالفعل، على احقّ وجوه التفسير والتأويل .

وقال سبحانه فى سورة الحجر: «وَاِنْ من شيء الّا عندنا خزائنُه ، ومانُنَزّلُه الّا بقَدَر معلوم » فى القضاء ، الخزائن الموجودة على الثّبات الصُّراح فى الدهر، والتنزيل المتقدّر فى القدّرِ بكمّيّات الاقدار فى الزمان .

و قال تعالى شانه ، فى غير صورة واحدة بخصوصها . « انّما امرهُ اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون » عبّرعن الايجادالابداعىّ ، اعنى الاخراج من جوف العدم الصريح والليس الباتّ الى متن الوجود والثبات فى الدهر، بـ«الامر» وقول «كن» . وربّماوقع التعبير عنه «بالنفس الرحمانىّ» فى بعض الاصطلاحات . و عن الايجاد التكوينىّ ، وهو الاحداث فى افق التصرّم والتجدّد ، اى الزمان ، بـ«الانزال» و « التنزيل » . و ذلك من ابلغ الكنايات واتمّ التعبيرات ، وآثر «اذا» الاطلاقيّة التحقيقيّة الوجوبيّة على «كلّما» التكثيريّة التكريريّة التدريجيّة ، اذلايصحّ توهّم التدريج والتنقّل فى الشئون والاحوال ، بالقياس الى طوار جناب الربوبيّة .

وقال جلّ من قائل ، فى سورة الواقعة : « قل انّ الاوّلين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم » ، وهو يوم الجمع، لانّه يوم دهرىّ ، يجتمع فيه الغابر والآتى والاوّل والآخر، لايوم زمانىّ يتخلّف فيه المستقبل عن الماضى ، والمتجدّد عن المتصرّم. والموت الجسدانىّ حقيقته انتقال جوهر النفس الناطقة من اقليم الزمان الى عالم الدهر ، ومن الحيوة الظاهريّة الى الحيوة الحقيقيّة .

وقال، علاسلطانه ، فى سورة الكهف : « ويقولون ما لهذا الكتاب ، لايغادر صغيرة وكبيرة ، الّا احصاها ، ووجدوا ماعملوا حاضرا ، ولا يظلم ربّك احدا » لانّ الكتاب كتاب دهرىّ ، لاكتاب زمانىّ . والنفس راجعة الى سعة عالم العقل عن مضيق كورة الطبيعة .

وما فى القرآن الحكيم من العبارة عمّا يُتَرَقّبُ وقوعُه فى الزمان المستقبل بلفظ الغابر فى الزمان الماضى مثل « فزيّلنا بينهم وقيّضنا لهم » و « نادى اصحاب الجنّة اصحاب النار ،

قدا ُوتيتَ سؤْلكَ ، يا موسى » و نظاهرها المتكثرة المتكرّرة ، مِلاك الامر و ميزان السرّ فيها ، انّ ذلكَ كلّه واقع بالفعل فى الدهر ، وان لم يوجد بعدُ فى الزمان ، وانّ الماضى والمستقبل والحاضر كلّها فى الحضور ، عندالبصير الحقّ المحيط بكلّ شىء ، فى درجة واحدة وعلى سبيل واحد .

فقد ادريناك انّ الفيّاض الفعّال ، تعاظم سلطانه ، يَصُبُّ سِجالَ الفَيضِ و رِشْحَ الجود فى وعاء ثبات الوجود الّذى هو الدهر ابداً صبّةً واحدةً ، فلايزال يُبدِعُ ويَصْنَعُ و يفعَل ويجعَل ، لاعلى السيلان ولا على الاستيناف ، بل على القرار والثبات . فيُفِيضُ العوالم باسرها معاً مرّة واحدةً غير زمانيّة ولاآنيّة : امّا عالم الامْر والحمد ، ففى كبد الواقع و متن الاعيان ، لا فى زمان ولا فى آن ولا فى حيّز و مكان : و امّا عالَم الخلق والملكَ ، ففى الازمنة والآنات والاحياز والامكنة ، كلّ هويّة بشخصيّتها فى وقت بخصوصه و حيّز بعينه .

وَميضٌ

لقد صحّ بتواتر النقل المستفيض عن سيّد البرايا ، صلّى الله عليه وآله وسلّم ، انّه قال : جفّت الاقلام وطُوِيَت الصحف .

وقال ، عليه السلام ، انّ اول ماخلق الله القلم . فقال له : اكتب . فقال : ماا كتُب؟ قال : القدَر ماكان و مايكون وماهو كائن الى الابد .

و قال ، صلوات الله عليه و آله الطاهرين : ما من نَسَمةٍ كائِنَةٍ الى يوم القيامة الّا وهى كائنة .

وقال عليه وآله الصلوة والتسليم : جفّ القلم بما هو كائن . فقيل له : ففيمَ العمل ، يا رسول الله ؟ فقال : اعملوا ، فكلّ مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ له .

وقال ، صلى الله وسلّم عليه وآله : ما منكم من احد ، الاوكتبَ مَقعَدُه من النّار ومَقعَدُه من الجنّة . قالوا : يا رسولَ الله ، افلا نتّكل على كتابنا و نَدَع العمل ؟ قال : اعملوا ، فكلّ مُيَسَّرٌ لما خلق له . امّا من كان من اهل السعادة ، فَسَيُيَسَّرُ لعمل

اهل السعادة ، و امّا من كان من اهل الشقاء ، فسيُيَسَّرُ لعمل الشِّقوةِ . ثمّ قرأ : « فامّا من اعطى واتّقى وصدّق بالحسنى » الآية .

وسُئِل،عليه السلام: انحنُ فى امر فُرِغَ منه ، ام فى امر مستأنف ؟ فقال ، عليه وآله صلوات الله وملائكته : فى امرٍ فُرِغ منه وفى امر مستأنف .

قال علّامة المتشكّكين و امامهم فى التفسير الكبير : فان قال قائل : الستم تزعمون انّ المقادير سابقة ، قد جفّ بها القلم ، وليس الامرَ يأنف ؟ فكيف يستقيم،مع هذا المعنى ، المحو والاثبات ؟ قلنا: ذلك المحو والاثبات ايضا ممّا جفّ به القلم . فلا يمحو الا ما سبق فى علمه ، وقضائه محوُه .

ثمّ قال : العرب تسمّى كلّ ما يجرى مجرى الاصل للشىء « اُمّاً » له ، و منه امّ الرأس للدماغ و امّ القرى لمكّة ، و كلّ مدينة فهى امّ لما حولها من القرى ، وكذلك اُمّ الكتاب ، هو الّذى يكون اصلا لجميع الكتب . وفيه قولان . الاوّل انّ امّ الكتاب هو اللّوح المحفوظ ، وجميع حوادث العالم العلوىّ والسفلىّ مُثبَتٌ فيه . عن النبىّ ، عليه السلام ، انّه قال : كان الله ولا شىء . ثمّ خلق اللوح المحفوظ ، واثبت فيه احوال جميع الخلق الى قيام القيامة : وعلى هذا التقدير ، فعند الله كتابان ، احدهما الكتاب الّذى تكتُبه الملائكة على الخلق ، و ذلك الكتاب محلّ المحو والاثبات ، والكتاب الثانى ، هو اللوح المحفوظ ، وهو كتاب مشتمل على نقش جميع الاحوال العلويّة والسفليّة ، وهو الباقى . روى ابو الدرداء عن النبىّ عليه وآله السلام ، انّ الله تعالى ، فى ثلاث ساعاتٍ بقِينَ من الليل ، ينظر فى الكتاب الّذى لا ينظر فيه غيره ، فيمحو مايشاء و يُثبت مايشاء . وللحكماء ، فى تفسير هذين الكتابين ، كلمات عجيبة واسرار غامضة . والقول الثانى انّ امّ الكتاب ، هو علم الله تعالى بجميع المعلومات ، من الموجودات والمعدومات ، فانّها ، وان تغيّرت ، الّا انّ علم الله تعالى بها باقٍ ، منزّه عن التغيّر . فالمراد بـ« امّ الكتاب » هو ذلك . انتهى ماقاله بعبارته .

قلت : فاذن ، اللوح المحفوظ كتاب نظام الوجود من الصدر الى الساقة ، وهو كتاب الله المبين الّذى ما من رطب ولا يابس لعوالم الوجود ، الّا و هو فيه ، وهو الدهر . ولا يحيط

به ، الّا فاعله وجاعله ومُبدِعُه وصانعه ، وهوالله سبحانه .

ولقداستَعْذَبْتُ ماقاله امامهم الغزّالىّ ، فى كتاب «احياء العلوم» انّ العالَم ، وهو نظام الوجود بجملته ، تصنيف البارئ تعالى . فما اَعذَبَ هذا الكلامَ واَحلاهُ . فالنظام الجملىّ لعوالم الوجود ، كتاب الله المُبِينُ الّذى لم يُغادِر ممّا فى وُسعِ قابليّة طباع الامكان ، واَحتَمَلَتهُ مُنّة استحقاق الماهيّات واستعداد المواد ، قضّاً وقضيضاً ، ولا صغيرةً ولا كبيرةً ، الّا احصيها . والله سبحانه هومصنّف هذا الكتاب الكبير ، وجاعِلُه ومُبدِعُه و مُختَرِعُه ،

ثمّ انّ هذا الامام المتشكّك المشكّك العلّامة ، سلك هنا لك مسلك العُتُوّ والاختلاق ، فقال . قالت الرافضة : البداء جايز على الله تعالى ، وهو انّه يعتقد شيئا ثمّ يظهر له انّ الامْر بخلاف ما اعتقده ، وتمسّكوا بقوله تعالى ، «يمحُوالله مايشاء ويثبت» . وهذا باطل ، لانّ علمه من لوازم ذاته المخصوصة ، وماكان كذلك ، فانّ دخول التغيير والتبديل فيه محال . هذا قوله بكُلَيْماته و اُلَيْفاظِه .

قلت له . يا امامَ اصحابك وعلّامةَ قومِك ، اما تَعَرَّفتَ بعرض تتبّعك ؟- انّ مسئلة البداء غير مختصّة بالرافضة وباحاديث ائمّتهم المقدَّسين . بل انّه وارد فى حديث رسول الله ، صلّى الله عليه وآله ، متكرّرا . و صحيحا البخارىّ و مسلم و سائر صحاحكم واصولكم ، متّفقة على روايته واثباته. ثمّ ليس معناه ، عند الرافضة ، بداءَ الندم وظهور الخلاف ، بل سبيل مغزْاه اثبات استناد المتغيّرات والمتبدّلات ، فى الاطوار الايجاديّة والاحكام التكوينيّة ، الى البارئ تعالى ، ووقوع التبديل ، لافى القضاء ولافى الدهر ، بل فى الزمان و فى بعض مراتب القدر ، من غير لزوم تغيّر وتبدّل و تلاحق وتعاقب بالقياس الى الموجد المكوّن ، جلّ سلطانه ؛ وابطال قول اليهود : فرغ من امر الايجاد والتكوين . و انت واصحابك عن سبيل التحصيل هنا لك فى ضلال بعيد . وقد حقّقنا ذلك حقّ التحقيق فى كتاب «نبراس الضياء فى شرح باب البداء و اثبات جَدوَى الدعاء» باذن الله سبحانه .

وَمِيضٌ

انّ هناك احاديثَ جمّةً صبّةً ، بليغة الألفاظ كريمة المعانى ، متواترة المتون متظافرة الاسانيد .

منها من طريق رئيس المحدّثين ابى جعفر الكلينىّ ، رضوان الله تعالى عليه ، فى جامعه الكافى ، فى الصحيح عن صفوان بن يحيى عن عبدالرحمن بن الحجّاج ، ومن عدّة اسانيد عن الحسن بن محبوب عن محمّد بن مارد وعن الحسن بن موسى الخشّاب عن بعض رجاله ، عن ابى عبدالله الصادق عليه السلام ، انّه سُئِل عن قول الله عزوجل « الرّحمن على العرش استوى » فقال : استوى من كلّ شىء ، فليس شىء اقرب اليه من شىء ، لم يبعد منه بعيد ولم يقوب منه قريب ، استوى من كلّ شىء . ورواه الصدوق ، رضى الله تعالى عنه ، فى كتاب التوحيد فى الصحيح من طرق عديدة.

ومنها من طريق الصدوق عروة الاسلام ابى جعفر بن بابويه ، رضى الله تعالى عنه ، فى كتاب التوحيد فى الحسن ، عن ابى بصير عن إبى عبدالله الصّادق عليه السلام ، قال : ان الله ، تبارك وتعالى ، لايوصف بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولاسكون ، بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون ، تعالى عمايقول الظّالمون علوّاً كبيراً .

ومنها من طريق الصدوق ، فى كتاب التوحيد ، عن يعقوب بن جعفر الجعفرىّ عن ابى ابرٰهيم موسى بن جعفر ، عليه السلام ، انّه قال : انّ الله ، تبارك وتعالى ، لم يزل بلازمان ولا مكان ، وهو الآن كما كان ، لايخلو منه مكان ، ولايشتغل به مكان ، ولا يحلّ فى مكان. « مايكون من نجوى ثلثةٍ الّا هو رابعهم ، ولاخمسة الّا هو سادسهم ، ولاادنى من ذلك ولااكثر الّا هو معهم ، اينما كانوا ، ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خالقه ، احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير سترٍ مستور، لااله الّا هو الكبير المتعال .

قلت قول عليه السلام « انّ الله تبارك و تعالى لم يزل بلازمان ولامكان ، و هو الآن كما كان » مغزاه انّ الله سبحانه لم يزل موجودا فى السرمد ، لافى الدهر، بلازمان ولآمكان ، وليس فى الوجود غير ذاته الحقّة شىء اصلا ، لادهر ولازمان ولابعد ولامكان ولاثابت

ولامتغیّر ولاقارّ ولاسیّال . فمن تلقاء امره وخلقه وابداعه وصنعه ، دخلت الاشیاء فی الوجود ، ثابتاتها ومتغیّراتها وقارّاتها وسیّالاتها ، فحصلت بأسرها فی الدهر ، بعد عدمه الصریح ، مبدعاتها فی متن الدهر ، و مکوّناتها فی امتداد الزمان ، ومکانیّاتها فی امتداد المکان . ولم یقع شیء منها فی السرمد ، ولابعد حصول الأشیاء وقع وجود الباری سبحانه فی الدهر . فهو جلّ سلطانه ، الاٰن متعال عن الزمان وعن الدهر وعن المکان وعن الجهة ، کما کان قبل وجود الاشیاء بأسرها . وکما السرمد مختصّ بالله الواجب الحقّ ، فکذلک الدهر مختصّ بالممکنات ، والزمان بالمتغیّرات ، ولیس شیء من السرمد والدهر والزمان ، مشترکاً بین الخالق والمخلوق اصلا ، والسرمد بالدهر محیط ، والزمان بالدهر محاط . فاذن ، قد استبان معنی «کان الله ولم یکن معه شیء ، والاٰن کما کان» . فلیَعلم .

ومنها من طریق رئیس المحدّثین ، فی الکافی ، فی الصحیح ، عن احمد بن محمّد بن ابی نصر ، قال : جاء رجل الی ابی الحسن الرضا ، علیه السّلام ، من وراء نهر بلخ ، فقال : انّی أسألک عن مسئلة . فان اجبتنی فیها بما عندی ، قلت بامامتک . فقال ابوالحسن ، علیه السّلام : سَلْ عمّا شئتَ . فقال : اخبرنی عن ربّک ، متی کان ، وعلی ایّ شیء کان اعتماده ؟ فقال ابوالحسن ، علیه السّلام ، انّ الله تبارک وتعالی ایّن الاینَ بلااین ، وکیّفَ الکیف بلاکیف ، وکان اعتماده علی قدرته . فقام الیه الرّجل فقبل رأسه ، وقال : اشهد ان لااله الّاالله ، وان محمّداً رسول الله ، وان علیا وصیّ رسول الله والقیّم بعده بماقام به رسول الله ، صلّی الله علیه وآله وسلّم . وانّکم الصادقون ، وانّک الخلفَ من بعدهم . قلت : معنی قوله ، علیه السّلام ، فی الجواب عن مسئلة الرجل ، انّ من ایّن الاینَ بلا اینَ وکیّف الکیفَ بلا کیفَ ، یتعالی عن الدخول فی متی .

ومنها من طریق الکافی ، الحسین علیّ بن محمّد رفعه عن زرارة ، قال : قلت لابی جعفر ، علیه السّلام : اکان الله ولاشیء ؟ قال : نعم ، کان ولاشیء ، قلت : فاین کان یکون؟ قال : وکان متّکئاً ، فاستوی جالسا ، فقال : احَلْتَ : یازرارة ، وسالتَ عن المکان ، اذ لامکان . قلت : «احال الرجل» اتی بالمحال وتکلّم به .

ومنها من طريق الكافى، باسناده الصحيح عن اليعقوبى، وهو داود بن علىّ الهاشمىّ، عن بعض اصحابنا عن عبدالاعلى مولى آل سام، عن ابى عبدالله، عليه السّلام، قال: انّ يهوديّا يقال له سُبُخْت جاء الى رسول الله، صلّى الله عليه وآله وسلّم، فقال: يامحمّد، جئت اسألك عن ربّك. فان انت اجبتنى عمّا اسألك عنه، والارجعتُ. قال: سل عمّا شئتَ، قال: اين ربّك، قال: فى كلّ مكان، وليس فى شىء من المكان بمحدود. قال: وكيف هو؟ فقال: وكيف اصف ربّى بالكيف؟ والكيف مخلوق، والله يوصف بخلقه. قال: فمن يعلم انّك نبىّ؟ قال، فما بقى حوله حجر ولاغير ذلك الّا تكلّم بلسان عربىٍّ مبينٍ «ياسُبُخْت انّه رسول الله». فقال سُبُخت: مارايت ليومٍ امرا ابين من هذا. ثمّ قال: اشهد ان لااله الّاالله وانّك رسول الله. و رواه الصدوق فى كتاب التوحيد، ثمّ رواه ايضا من طريق اخر، وفيه، قال: فكيف هو؟ قال: لاكيف له ولااين، لانّه، عزّ وجلّ، كيّفَ الكيفَ وايّن الاينَ.

ومنها من طريق الكافى، عدّة من اصحابنا عن احمد بن محمّد بن خالد عن ابيه رفعه، قال: اجتمعت اليهود، الى رأس الجالوت، فقالوا انّ هذا الرجل عالم، يعنون امير المؤمنين، عليه السّلام. فانطلِقْ بنا اليه نسأله. فأتوه، فقيل لهم هو فى القصر. فانتظروه، حتّى خرج، فقال له رأس الجالوت: جئناك نسألك. قال: سل يايهودىّ عمّا بدالك. فقال: اسالك عن ربّك، متى كان؟ فقال: كان بلاكينونة، كان بلاكيف، كان لم يزل بلاكم وبلاكيف كان. ليس له قبل، هو قبل القبل بلا قبل، ولا غاية ولامنتهى انقطعت عنه الغاية، وهو غاية كلّ غاية. فقال رأس الجالوت: اِمضوابنا، فهو اعلم ممّا يقال فيه.

ومنها من طريق الكافى عن عبدالله بن سنان، عن ابى عبدالله، عليه السّلام، قال: قال انّ الله عظيم رفيع، لا يقدر العباد على صفته، ولا يبلغون كُنهَ عظمته، لاتدركه الابصار، وهو يدرك الابصار، وهو اللطيف الخبير. لايوصف بكيف ولا اين ولاحيث. وكيف اصفه بالكيف؟ وهو الذى كيّفَ الكيف، حتّى صار كيف، فعرفتُ الكيف بما كيّف لنا من الكيف. ام كيف اصفه باين؟ وهو الّذى ايّن الاينَ، حتّى صار اينَ،

فعرفتُ الاينَ بما ايّنَ لنا من الاين. ام كيف اَصِفُه بحيثُ ؟ وهو الّذى حيث الحيث، حتّى صار حيثُ، فعرفتُ الحيثَ بما حيّث لنا من الحيث. فالله، تبارك وتعالى، داخل فى كلّ مكان، وخارج من كلّ شىء، لاتدركه الابصار، وهو يدرك الابصار، لااله الّا هو العلىّ العظيم، وهو اللطيف الخبير.

ومنها من طريق الكافى عن محمّد بن اسمعيل بن بزيع، عن محمّد بن زيد، قال: جئت الى الرضا، عليه السّلام، اسأله عن التوحيد. فأملَى علىّ: الحمدلله فاطر الاشياء انشاءً، ومبتدعها ابتداءً، بقدرته وحكمته، لامن شىء فيبطل الاختراع، ولا لعلّه فلا يصح الابتداع. خلق ماشاء، متوحّدا بذلك، لاظهار حكمته وحقيقة ربوبيّته، لا تضبطه العقول، ولاتبلغه الاوهام، ولاتدركه الابصار، ولايحيط به مقدار. عجزت دونه العبارة، وكلّت دونه الابصار، وضلّ فيه تصاريف الصفات. احتجب بغير حجاب محجوب، واسترّ بغير ستر مستور، عرُف بغير رؤية، ووُصِف بغير صورة، ونُعِت بغير جسم. لااله الّا الله الكبير المتعال.

ومنها من طريق الكافى، فى باب جوامع التوحيد، محمّد بن ابى عبدالله ومحمّد بن يحيى جميعاً رفعاه الى ابى عبدالله، عليه السّلام، ورواه الصدوق فى كتاب التوحيد، مسندا عن الحصين بن عبدالرحمن، عن ابيه، عن ابى عبدالله، عليه السّلام، عن ابيه، عن جدّه، عليهما السّلام، انّ امير المؤمنين، عليه السّلام، استنهض الناسَ فى حرب معاوية فى المرّة الثانية. فلمّا حشد النّاس، قام خطيبا، فقال: الحمدُ لله الواحد الاحد الصمد المتفرّد الّذى لامن شىء كان، ولامن شىء خلق ماكان، قدرةً بان بها من الاشياء، وبانت الاشياء منه. فليست له صفةٌ تُنال، ولاحدّ تُضرَب له فيه الامثال. كلّ دون صفاته تَحْبير اللّغات، وضلّ هناك تصاريف الصفات، وحار فى ملكوته عميقات مذاهب التفكير، وانقطع دون الرسوخ فى علمه جوامع التفسير، وحال دون غيبه المكنون حُجب من الغيوب، تاهت فى ادنى ادانيها طامحات العقول فى لطيفات الامور. فتبارك الّذى لايَبلُغُه بعد الهِمَم، ولايناله غوصُ الفِطَن. وتعالى الّذى ليس له وقتٌ معدودٌ، ولا اجلٌ ممدودٌ، ولانعتٌ محدودٌ.

وسبحان الّذى ليس له اوّلٌ مُبتدا ، ولاغايةٌ مُنتهىً ، ولاآخرٌ يفنى . سبحانه، هو كما وصف نفسَه ، والواصفون لايَبلُغون نعتَه . حدّ الاشياءَ كلَّها عند خلقه ، اِبانةً لها من شَبَهِهِ ، واِبانةً له من شَبَهِهَا . فلم يَحْلُلْ فيها ، فيُقالَ هو فيها كائنٌ ، ولم يَنْأَ عنها ، فيُقالَ هو منها بائنٌ ، ولم يَخْلُ منها، فيقالَ له اينَ ، لٰكنّه سبحانه احاط بها علمُه واتقنَها صُنعه واحصاها حِفظُه ، لم تَعْزُبْ عنه خفيّات غُيوب الهواء، ولا غوامض مكنونِ ظُلَمَ الدُجَى ، ولا مافى السماوات العُلى الى الارضِينَ السُفْلى، لكلّ شيءٍ منها حافظٌ ورقيب . وكلّ شيءٍ منها بشيءٍ محيط . والمحيط بما احاط منها، الواحدُ الاحد الصمدُ الّذى لاتُغَيِّرُهُ صُروفُ الازمانِ ، ولم يَتَكَأّدُهُ صُنْعُ شيءٍ كان . اِنّما قال لماشاء كُن فكان . ابتدع ماخلق بلامثالٍ سبق ، ولاتَعَبٍ ولانَصَبٍ . وكلّ صانع شيءٍ ، فمن شيءٍ صَنَع ، واللهُ لامن شيءٍ صنع ماخلق . وكلّ عالِمٍ ، فمن بعد جهلٍ تعلّم ، والله لم يجهل ولم يتعلّم ، اَحاط بالاشياءِ علماً قبلَ كونِها ، فلم يَزْدَدْ بكونِها علماً. علمُه بها قبلَ انيُكَوِّنَها ، كعلمه بعد تكوينها. لم يكوّنها لتشديد سلطانٍ ، ولاخوفٍ من زوالٍ ، ولانقصان ، ولااستعانةٍ على ضدٍّ مناوٍ ، ولاندٍّ مكاثرٍ ، ولاشريكٍ مكابرٍ ، لٰكن خلائقُ مربوبون وعبادٌ داخرون . فسبحان الّذى لايؤدُهُ خلقُ ماابتدأَ ، ولاتدبيرُ مابرأَ . ولا من عجزٍ ولا من فترةٍ بما خلق اكتَفىٰ . علِمَ ماخلَقَ وخلَقَ ماعلِمَ . لا بالتفكير فى علمٍ حادثٍ اصاب ماخلق ، ولا شُبهةٌ دخلَتْ عليه فيما لم يَخْلُقْ ، لٰكن قضاءٌ مبرمٌ وعلمٌ مُحكمٌ وامرٌ مُتقَنٌ . توحّد بالربوبيّة ، وخصّ نفسَه بالوحدانيّة ، واستخلصَ المجد والثناء ، وتفرّد بالتوحيد والمجد والسناء ، وتوحّد بالتحميد وتمجّد بالتمجيد ، وعلا عن اتّخاذ الابناء ، وتطهّر وتقدّس عن مُلامَسَةِ النساء ، وعزّ وجلّ عن مُحاوَرَة الشركاء . فليس له فيما خلق ضدٌّ ، ولا له فيما ملكَ ندٌّ ، ولم يشركه فى ملكه احدٌ ، الواحدُ الاحدُ الصمدُ المُبيدُ للابد ، والوارثُ لِلاَمَدِ الّذى لم يزل ولايزال ، وحدانياً ازلياً ، قبلَ بدؤ الدهور وبعد صُروف الامور ، الّذى لايَبيدُ ولايَنْفَدُ ، بذلك اَصِف ربّى ، فلااِلٰه الّاالله . من عظيم ماعظمه ، ومن

جليلٍ ماأجلّه ، وعزيزٍ ماأعزّه ، وتعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً .

قال ابوجعفر الكلينيّ ، نوّرالله مرقده : وهٰذه الخطبة من مشهورات خُطَبه ، عليه‌السّلام ، حتّى لقد ابتذ لهاالعامّة ، وهى كافية لمن طالب علم التوحيد، اذا تدبّرها وفهم مافيها . فلو اجتمع ألسنة الجنّ والانس ليس فيها لسان نبيّ ، على ان يثبتوا التوحيد، بمثل ماأتى به . بابى وامّى ، صلّى‌الله عليه وآله ، ماقدروا عليه ؛ ولولا ابانتُه ، عليه‌السّلام، ماعلم النّاس كيف يسلكون سبيل التوحيد . الا تَرَوْن الى قوله ، عليه‌السّلام ، «لامن شىء كان ، ولا من شىء خلَق ماكان» ؟ فنفى بقوله «لامن شىء كان» معنى الحدوث ؛ وكيف اوقع على مااحدثه صفةَ الخلق والاختراع بلااصل ومثال ، نفياً لقول من قال انّ الاشياء كلّها محدَثه بعضهامن بعض ، وابطالاً لقول الثنَويّة الّذين زعموا انّه لايُحدِث شيئاً الّا من اصل ، ولايُدبّر الا باحتذاءِ مثالٍ . فدفع عليه‌السّلام ، بقوله «لامن شىء خلَقَ ماكان» جميع حُجَجِ الثنَويّة وشُبَهِهم ، لانّ اكثر مايعتمد الثنَويّةُ فى حَدَثِ العالم ان يقولوا: لايخلو من انيكون الخالق خلقَ الاشياءَ من شىء او من لاشىء . فقولهم «من شىء» خَطَأ ، وقولهم «من لاشىء» مناقَضَةٌ واِحالةٌ ، لانّ «من» توجب شيئاً و «لا شىءٍ» ينفيه . فاخرج اميرالمؤمنين ، عليه‌السّلام ، هٰذه اللفظةَ على اَبلغ الالفاظ واصحّها . فقال ، عليه‌السّلام ، «لامن شىءٍ خلق ماكان» فنفى «من» ، اذ كانت توجِب شيئاً ، ونفى «الشىء» ، اذ كان كلّ شىء مخلوقا محدَثاً ، لامن اصل احدثه الخالق ، كماقالت الثنويّة انّه خلق من اصل قديمٍ ، فلايكون مدبّرا الّا باحتذاءِ مثالٍ . انتهى قوله .

قلتُ : فبيّن سيّدنا ومولانا ، صلوات‌الله عليه وتسليماته ، بلفظته الشريفة البليغة هٰذه ، انّ الترديد هناك غير حاصر للشقوق ، ولا مستوفٍ للاقسام . فمن المستبين انّ نقيض «من شىء» «لامن شىء» على ان يكون السلب البسيط وارداً على «مِن» قاطعا للنسبة راسا ، لا «من لاشىء» على ان يكون السلب جزءاً لمدخول «مِن» والربط ايجابا عدوليّا ، او ايجابَ سابِ متعلّق المحمول ، على ماقد تحقّق فى الحكمة الميزانيّة ، اذ قد اقترّ فى مقارة انّ نقيض كلّ شىء رفعه ، ولامناقَضة بين موجبين اصلا .

فالصحيح انّ الله سبحانه اوجد الاشياء و احدثها لامن شيء ، لا انّه اوجدها واحدثها من لاشيء او من شيء ، فاذا قيل: هل الخالق خلق الاشياء من شيء او من لاشيء؟ لم يُستَحقّ الجوابُ. بل كان الحقّ سلب طرفى السؤال جميعا واختيار قسمٍ آخر ثالثٍ، هو انّه خلقها لامن شيءٍ. ويجب ان لايُستَراب فى انّه لايُعنَى «بالعدم» و«اللاشيء» الّا الليسُ الصرفُ والانتفاءُ المحضُ ، اى انّه لا شيء هناك اصلا ، لاانّ هناك شيئاً مايُعبَّر عنه بالانتفاء و بـ« اللاشيء » ، فاذن ، قولهم «من لاشيء» قول متهافت متناقض. وانّما الصحيح « لامن شيء » .

ثمّ يجب ان يعلم انّ هذا الحكم على الاستيعاب لكلّ حادث ، انّما يستتبّ فى الحدوث الدهرىّ . فالله سبحانه اوجد الاشياء واحدثها بأسرها فى الدهر ، لاعن مادّة ولامن شيء اصلا ، على ماقد اسلفنا القول الفصل فيه. فامّا الحدوث الزمانىّ، وان هو الّا اختصاص وجود الشيء الزمانىّ بزمانه الّذى هو فيه ، لاوجودُه بعد عدمه الصريح فى متن الواقع ، فهو لايكون الّا بايجاد الله سبحانه ايّاه فى زمانه الّذى هو فيه، عن مادّة موجودة فى الزمان القبل لامحالة ، وامكان استعدادىّ يقوم بالمادة السابقة الزمانيّة . والبارئُ تعالى اخترع المادّة وذا المادة جميعا فى الدهر، لاعن مادّة ولا من شيء ، بل بعد العدم الصريح، لابزمان ولابمكان اصلا . فليتبصّر .

ثمّ قال شيخنا ابوجعفر الكلينىّ : فسرّ امير المؤمنين، عليه السّلام ، بقوله « ليست له صفة تُنال ولاحدّ تضرب له فيه الامثال» انّه سبحانه واحد بلاكيفيّة ، وانّ القلوب تعرفه بلاتصوير ولااحاطة. وكذا قوله، عليه السّلام، «الّذى لايبلغه بُعدُ الهِمَم ولاينالـه غوص الفطن » ، ثمّ قوله عليه السّلام ، « لم يَحلُل فى الاشياء، فيقال هو فيها كائن، ولم يَنأَ عنها ، فيقال هو منها بائن » ، فنَفى ، عليه السّلام، بهاتين الكلمتين صفة الاعراض والاجسام ، لانّ من صفة الاجسام التباعد والمباينة، ومن صفة الاعراض الكون فى الاجسام بالحلول ، على غير مماسّة ومباينة الاجسام على تراخى المسافة . ثمّ قال ، عليه السّلام، «لٰكن احاط بها علمه واتقنها صنعه » ، اى هو فى الاشياء بالاحاطة والتدبير ، وعلى غيرُ ملامسة.

انتهى كلامه .

قلت: وقوله ، عليه السّلام ، و « تعالى الّذى ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود » ، مغزاه انّه سبحانه متعال عن الوقت والزمان والتكمّم والتقدر ، فى ذاته وفى صفته وفى فعله وافاضته ، وبالجملة ، فى جميع حيثيّاته واعتباراته ونسبه واضافاته .

وقوله ، عليه السّلام ، « احاط بالاشياء علما قبل كونها » معناه انّه علمه سبحانه بالاشياء كلّها من تلقاء علمه التامّ بنفس ذاته الحقّة الّتى هى العلّة الفاعلة التامّة لنظام الوجود برَطبه ويابِسه ، ولا مدخل لوجود المعلوم المعلول فى علمه سبحانه بماهيّته ووجوده . فلامحالة علمه سبحانه بكلّ شىء ، قبل وجوده وكونه ، كعلمه به حين وجوده وكونه . فهو سبحانه لم يزدَدْ بوجود الاشياء وكونها علماً وخُبراً .

وقوله ، عليه السّلام ، « ولا من عجز ولا من فترةٍ بما خلقَ اكتفَى ، عَلِمَ ماخلق وخلق ماعلم ، لا بالتفكير فى علم حادث اصاب ما خلق » ، انّما مرامُه انّ علم البارئ سبحانه بماعدا ذاتَه على الاطلاق ، علم فعلىٌّ من تلقاء علمه تعالى بنفس ذاته ، فنفس ذاته سبحانه عين علمه سبحانه بكلّ شىء . وسبيل ابداعه وايجاده سبحانه لاىّ شىء ارادَهُ ، انّه سبحانه من نفس ذاته الحقّة يَعلَمُه خيراً فى نظام الوجود فيُفيضُه ويوجِدهُ رحمةً وجوداً . فما عَلِمه خيراً للعالَم وكمالاً ، فقد خَلَقه تطوّلاً وافضالاً . وذلك لانّ البارئ الفيّاض ، جلّ ذكره ، بذاته مبدأ افاضة الخير ونشر الرحمة ، فداعيهِ الى الايجاد ليس الّا عنايته الاولى ، وهى علمه بالنظام الاكمل . فاذن ، الامكان الذاتىّ لنظام الوجود على الوجه الاكمل ، كاف فى فيضانه عن القدير الفيّاض بالعلم والارادة ، وكذلك الامر فى جميع المبدَعات من اجزاء النظام ، كالعقول النوريّة والجواهر الروحانيّة . فنظام آخر للوجود فوق هذا النظام ، فى التماميّة والكماليّة ، من الممتنعات الذاتيّة . فلذلك لم يخلق الخلّاق العليم غير ماخلق ، ولم يصنع الصانع الفعّال غير ماصنع .

ومنها حديث ذِعِلب اليمانىّ ، باعجام الذال المكسورة واسكان العين المهملة والباء الموحّدة بعد اللام المكسورة ، وله فى اصول الاصحاب ومسانيد العامّة طُرُقٌ متعدّدة .

فمن طريق الكافى محمّد بن ابى عبدالله ، رفعه عن ابى عبدالله ، عليه السّلام ، قال : بينا امير المؤمنين ، عليه السّلام ، يخطب على منبر الكوفة ، اذ قام اليه رجل يقال له ذِعْلِب ، ذو لسان بليغ فى الخُطَب ، شجاع القلب ، فقال : ياامير المؤمنين ، هل رَأيْتَ ربّكَ قال : ويلك ، ياذِعْلِب ، ما كنتُ اَعبُدُ ربّا لم اَرَهُ . فقال : ياامير المؤمنين ، كيف رايته ؟ قال : ويلك ، ياذِعلِب لم تره العيون بمشاهدة الابصار . ولكن رأته القلوب بحقايق الايمان. ويلك ياذِعلِب ، انّ ربّى لطيف اللطافة ، لايوصف باللُطف ، عظيم العظمة لايوصف بالعُظم ، كبير الكبرياء لايوصف بالكِبَر ، جليل الجلالة لايوصف بالغِلَظ ، قبل كلّ شىء لايقال شىء قبله ، وبعد كلّ شىء لا يقال له بعد ، شاءَ الاشياءَ لابهمّة ، درّاك لابخديعةٍ ، فى الاشياء كلّها ، غير متمازج بها ، ولابائن منها ، ظاهرٌ لابتاويل المباشرة ، متجلّ لاباستهلال رؤية ناءٍ لابمَسافةٍ ، قريب لابمُداناة ، لطيف ، لابتجسّمٍ ، موجود ، لابعدَ عدمٍ ، فاعل ، لاباضطرارٍ ، مقدِّر ، لابحركةٍ ، مريد ، لابهَمامةٍ ، سميع ، لابآلةٍ ، بصير لاباداة ، لاتحويه الاماكن ، ولاتَضَمَّنُهُ الاوقات ، ولاتَحُدُّهُ الصفات ، ولاتاخُذُه السِناتُ ، سبق الاوقاتَ كونُه والعَدَم وجودُه والابتداء ازلُه ، بتشعيره المشاعرَ عُرِف ان لامشعرَ له ، و بتجهيره الجواهرَ عُرِف ان لاجوهرَ له ، وبمُضادّتِه بين الاشياءٌ عُرِفَ ان لاضدّ له ، و بمقارَنَته بين الاشياء عُرِف ان لاقرينَ له ، ضادَّ النورَ بالظلمة واليُبْس بالبلَل والخشَنَ باللين والصَّرد بالحَرورِ ، مؤلِّفٌ بين متعادياتها ، مُفرِّق بين متدانياتها ، دالّةٌ بتفريقها على مفرّقها ، وبتأليفها على مؤلّفها . وذلك قوله : « ومن كلّ شىء خلقنا زوجين ، لعلّكم تذكّرون » ، ففرّق بين قبل وبعد ، ليعلم ان لاقبلَ له ولابَعدَ ، شاهدةٌ بعزائزها ان لاعزيزةَ لمُعزِّزِها ، مُخبِرَةٌ بتوقيتها ان لاوقتَ لِمُوَقِّتها ، حجب بعضها عن بعضٍ ليُعلَم ان لاحجاب بينه وبين خلقه ، كان ربّا اذ لامَربُوبَ ، وإلهاً اذ لامَألُوهَ ، وعالما اذ لامعلوم ، وسميعاً اذ لامسموع .

ومن طريق الصدوق ، فى كتاب التوحيد ، مسندا عن الاصبغ بن نُباته ، قال : لمّا جلس علىّ ، عليه السّلام ، بالخلافة وبايعه الناس ، خرج الى المسجد متعمّما بعمامة رسول الله ،

صلّى الله عليه وآله وسلّم ، لابساً بردة رسول الله ، منتعلاً نعل رسول الله ، متقلّدا سيف رسول الله، صلّى الله عليه وآله . فصعد المنبر فجلس عليه متمكّنا . ثمّ ساق الحديث الى قوله، عليه السّلام : ويلك، ياذعلب، انّ ربّى لايوصف بالبعد ولا بالحركة ولا بالسكون ولابقيام قيامَ انتصابٍ ولابِـجَـيْـئَـةٍ ولابذهاب . ثمّ الى قوله، عليه السّلام. هو فى الاشياء على غير مُـمازَجَـةٍ ، خارج منها على غير مُبايَـنَـةٍ ، فوق كلّ شىء ولا يقال شىء فوقه ، وامام كلّ شىء ولايقال له امام، داخلٌ فى الاشياء لاكشىء فى شىء داخل ، وخارج منها لاكشىء من شىء خارج . فخرّ ذعلب مغشيّاً عليه .

ومن طرين آخر مستفيضٍ ، قال : لاتدركه العيون بمشاهدة العيان ، ولٰكن تدركه القلوب بحقايق الايمان ، قريب من الاشياء غير ملامِس ، بعيد منها غير مباين ، متكلّم بلارويّة ، مريد لابهمّة ، صانع لابجارحة ، لطيف لايوصف بالخفاء ، كبير لايوصف بالجَـفاء ، بصير لايوصف بالحاسّة ، رحيم لايوصف بالرقّة ، تَعنُو الوجوهُ لعظَـمتِـه ، وتَـجِـلُ القلوبُ من مخافته .

ومن هذا الطريق اورده شيخنا الشهيد فى قواعده ، ثمّ قال : وقد اشتمل هٰذا الكلام الشريف على اصول صفات الجلال والاكرام الّتى عليها مدار علم الكلام. قلت: وطىّ مطاوى هذا الحديث الشريف غامضات الفلسفة الربوبيّة ، بل ربوبيّات العلم الّذى فوق الطبيعة شطر من تفسير هٰذا الحديث وشرحه .

ومنها من طريق الابى جعفرين ، رضى الله تعالى عنهما ، رئيس المحدّثين ابى جعفر الكلينىّ فى الكافى ، وعروة الاسلام ابى جعفر الصدوق فى كتاب التوحيد ، بطرق متعدّدة متكثّرة عنهم ، صلوات الله وتسليماته على ارواحهم واجسادهم : هو واحد واحدىّ الذات، هو بائن من خلقه ، محيط بما خلق علماً وقدرةً واحاطةً وسلطاناً ، وليس علمه بما فى الارض بأقلّ ممّا فى السماء، لايبعد منه شىء ، والاشياء كلّها له سواءٌ ، علماً وقدرةً وسلطاناً وملكاً واحاطةً .

ومنها من طريق الصدوق فى الصحيح ، عن محمّد بن اسمعيل البرمكىّ ، مسندا عن

ابی الحسن الرّضا، علیه‌السّلام، ومن طریق الکافی، مسندا عن ابی‌عبدالله، علیه‌السّلام، انه خطب امیرالمؤمنین، علیه‌السّلام، الناس بالکوفة، فقال، الحمد لله الملهم عباده حمده، وفاطرهم علی معرفة ربوبیّته، الدال علی وجوده بخلقه و بحدث خلقه علی ازله، وباشتباههم علی ان لاشبه له، المستشهد بآیاته علی قدرته، الممتنعة من الصفات ذاته ومن الابصار رؤیته ومن الاوهام الاحاطة به، لاامد لکونه ولاغایة لبقائه، لاتشمله المشاعر، ولاتحجبه الحجب، والحجاب بینه وبین خلقه خلقه ایّاهم، لامتناعه ممّایمکن فی ذواتهم، ولامکان [ذواتهم خ ل] ممّا یمتنع منه، ولافتراق الصانع من المصنوع، والحادوالمحدود، والربّ والمربوب، الواحد بلاتأویل عدد، والخالق لا بمعنی حرکة، والبصیر لابأداة، والسمیع لابتفریق آلة، والشاهد لابمماسّة، والباطن لاباجتنان، والظاهر لابمحاذ، البائن لابتراخی مسافة، ازله نهیة لمجاول الافکار، ودوامه ردع لطامحات العقول، قد حسر کنهه نوافذ الابصار، و قمع وجوده جوائل الاوهام، فمن وصف الله، فقد حدّه، ومن حدّه، فقد عدّه، ومن عدّه فقد ابطل ازله. ومن قال «این؟» فقد غیّاه، ومن قال «علی مَ؟» فقد اخلی منه، ومن قال «فیمَ؟» فقد ضمّنه. ثمّ قال ابوجعفر الکلینیّ، ورواه محمّد بن الحسین عن صالح بن حمزة، عن فتح بن عبدالله، مولی بنی هاشم، قال: کتبت الی ابی ابراهیم، علیه‌السّلام، أسأله عن شیء من التوحید، فکتب الیّ بخطّه: الحمد لله الملهم عباده حمده. وذکر مثل مارواه. ثمّ روی فیه زیادة، وهی: اوّل الدیانة به معرفته، وکمال معرفته توحیده، وکمال توحیده نفی الصفات عنه، لشهادة کلّ صفة انّها غیر الموصوف، وشهادة الموصوف انّه غیر الصفة، وشهادتهما جمیعا بالتثنیة الممتنع منها الازل. فمن وصف الله، فقد حدّه، ومن حدّه، فقد عدّه، ومن عدّه، فقد ابطل ازله. ومن قال «کیف؟»، فقد استوصفه، ومن قال «فیما؟»، فقد ضمّنه، ومن قال «علی ما؟»، فقد حمّله، ومن قال «این؟» فقد اخلی منه، ومن قال «ما هو؟» فقد نعته، ومن قال «الی ما؟»، فقد غایاه. عالم اذ لامعلوم، وخالق اذ لامخلوق، وربّ اذ لامربوب، وکذلک یوصف ربّنا وفوق مایصفه الواصفون.

ومنها من طريق نهج البلاغة قوله، صلوات الله وتسليماته عليه. الحمدُ لله الّذى لم تسبِق له حالٌ حالاً، فيكون اوّلاً قبلَ ان يكون آخراً، وظاهراً قبل ان يكون باطناً، لم يَحلُلْ فى الاشياء، فيقالَ هو فيها كائن، ولم يَنْأَ عنها، فيقال هو منها بائنٌ.

وقوله، صلوات الله عليه، فى خطبة الاشباح: مااختلف عليه دهرٌ، فيختلفَ منه الحال، ولا كان فى مكان، فيجوز عليه الانتقال، المنشىءُ اصناف الاشياء بلا رويّة فكر آل اليها، ولا قريحةٍ غريزةٍ اَضمرَ عليها، ولا تجربةٍ افادها من حوادث الدهور، ولا شريك اعانه على ابتداع عجايب الامور، فتمّ خلقُه واذعن لطاعته واجاب الى دعوته، لم يعترض دونه رَيْثُ المُبْطِىءِ ولا اَناةُ المُتَلَكّىءِ. وفى خطبة تتضمّن اصولَ التوحيد وتجمعُ مجامعَ التمجيد: لاتصحبُه الاوقات، ولا ترفَده الادوات، سبق الاوقاتَ كونُه والعدم وجوده والابتداء ازلُه، لا يجرى عليه السكون والحركة. وكيف يجرى عليه ما هو اجراه، ويعود فيه ما هو ابداهُ، ويحدث فيه ما هو احدثه؟ اذن، لتفاوتت ذاتُه و لتجزّا كنهُه، ولامتنع من الازل معناه، ولكان له وراءُ اذ وُجِدَ له اَمام، ولالتمسَ التمامَ اذ لزمه النقصان. لا يتغيّر بحال، ولا يتبدّل فى الاحوال، ولا تُبليه الليالى والايّام، ولا يغيّره الضياء والظلام، ليس فى الاشياء بوالج ولا عنها بخارج.

وفى خطبة اخرى قال، عليه السّلام: مع كلّ شىء لا بمقارنة، وغير كلّ شىء لا بمزايلة.

وفى خطبة اخرى له، عليه السّلام: لا تقدره الاوهام بالحدود والحركات، ولا بالجوارح والادوات، لا يقال له «متى»، ولا يضرب له امَدٌ بـ«حتّى»، لم يَقرُب من الاشياء بالتصاقٍ، ولم يَبعُدْ عنها باقتران، تعالى عمّا يَنحلُه المحدّدون من صفات الاقدار ونهايات الاقطار وتأثّل المساكن وتمكّن الاماكن، فالحدّ لخلقه مضروب والى غيره منسوب.

وفى خطبة اخرى له، صلوات الله عليه، لا يشغلُه شانٌ، ولا يُغيّرُه زمان، ولا يحويه مكان.

ومنها من طريق الصدوق، رضوان الله تعالى عليه، فى كتاب التوحيد، بتعدّد الاسناد عن مولانا اللهموم المعصوم القدّيس الصدّيق، ابى الحسن الرّضا، عليه السّلام: بعث اليه

المأمون، فأتاهُ، فقال بنوهاشم: ياأباالحسن، اصعد المِنبر، فانصِب لنا علَماً نعبدالله عليه. فصعد، صلوات الله على روحه وجسده، فقعد مليّا لايتكلّم مُطرِقاً. ثمّ انتقَض انتقاضةً، واستوى قائماً وحمدالله واثنى عليه، وصلّى على نبيّه واهل بيته، ثمّ قال: اوّل عبادةالله معرفتُه واصلُ معرفتِه توحيدُهُ، ونظام توحيدِه نفي الصفات عنه، بشهادة العقول انّ كلّ صفةٍ وموصوفٍ مخلوقٌ، وشهادة كلّ مخلوقٍ انّ له خالقاً ليس بصفةٍ ولاموصوف، وشهادةِ كلّ صفةٍ و موصوفٍ بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدث، وشهادة الحدث بالامتناع من الازل الممتنع من الحدَث. فليس الله مَن عُرِفَ بالتشبيه ذاتُه، ولاايّاه وحّدَ مَن اكتنهَهُ، ولاحقيقتَه اصابَ مَن مثّلَه، ولا به صدّقَ مَن نهّاهُ، ولاصمَدَ صمْدَهُ مَن اشار اليه، ولا ايّاهُ عَنَى مَن شبّهَهُ، ولاله تذلّل مَن بعّضَه، ولا ايّاه اراد من توهّمه. كلّ معروف بنفسه مصنوعٌ، وكلُّ قائمٍ في سواهُ معلولٌ، بصنع الله يُستَدلُّ عليه، وبالعقول تُعتقَدُ معرفته، وبالفطرة تُثبَتُ حجّته، خِلقةالله الخلق حجابٌ بينَه وبينَهم، ومباينتُه ايّاهم مفارقتُه اَينيّتَهُم، وابتداؤه ايّاهم دليلُهم على ان لاابتداء له، لعجز كلّ مبتدأ عن ابتداء غيره، وادْوه ايّاهم دليلهم على ان لا اَداة فيه، لشهادة الادوات بفاقة المؤْدين، فاسماؤُه تعبيرٌ، وافعالُه تفهيمٌ، وذاتُه حقيقةٌ، وكُنهُه تفريقٌ بينَه وبينَ خلقِه، وغُيوره تحديدٌ لماسواه. فقد جهِل الله مَن استوصفه، وقد تعدّاه من اشتملَه، و قد اَخطَأهُ مَن اكتنَهَهُ. ومن قال «كيفَ؟» فقد شبّهَهُ، ومَن قال «لِم؟»، فقد علّلَهُ، ومن قال «متى؟» فقد وقّتَه، ومن قال «فيمَ؟» فقد ضمّنه. ومن قال «الى مَ؟» فقد نهّاه، ومن قال «حتّى مَ» فقد غيّاهُ، ومن غيّاهُ، فقد غاياهُ، ومن غاياه، فقدجزّاءَهُ، ومن جزّاءَهُ، فقد وصفه، ومن وصفَه، فقد اَلحَدَ فيه. لايتَغيّرالله بانغيارِ المخلوق، كما لايتحدّدُ بتحديدِ المحدودِ، احدٌ لا بتاويل عددٍ، ظاهرٌ لا بتأويل المباشَرةِ، متجلٍّ لا باستهلالِ رؤيةٍ، باطنٌ لا بمُزايلةٍ، مُباينٌ لابمسافةٍ، قريبٌ لا بمُداناةٍ، لطيفٌ لا بتجسّمٍ، موجودٌ لابعدَ عدمٍ، فاعل لا باضطرارٍ، مقدّرٌ لابجَوْلِ فكرةٍ، مدبّرٌ لا بحركةٍ، مريدٌ لا بهمامةٍ، شاءٍ لا بهمّةٍ، مُدْرِكٌ لا بمجسة،

سميعٌ لا بآلة ، بصيرٌ لا باداة . لاتصحبه الاوقات ، ولا تضمنه الاماكن ، ولا تاخذه السِنات ، ولا تحدّه الصفات ، ولا تفيده الادوات ، سبق الاوقاتَ كونُه والعدمَ وجودُه والابتداءَ ازلُه ، بتشعيره المشاعرَ عُرف ان لامشعرَ له ، و بتجهيره الجواهر عرف ان لاجوهر له ، و بمُضادته بين الاشياء عرف ان لاضدّ له ، وبمقارنته بين الامور عرف ان لاقرين له ، ضادّ النورَ بالظلمة والجلاية بالبُهَم ، والجُسُوَّ بالبلل ، والصردَ بالحرور ، مؤلّفٌ بين متعادياتها ، مُفرّقٌ بين متدانياتها ، دالّةٌ بتفريقها على مُفرّقها ، وبتاليفها على مؤلّفها . ذلك قوله عزّ وجل : « ومن كلّ شيءٍ خلقنا زوجين ، لعلّكم تذكّرون » . ففرّقَ بها بين قبل وبعد ، ليعلَم ان لاقبلَ ولا بعد ، شاهدة بغرائزها ان لاغريزةَ لمُغرّزها ، دالّة بتفاوتها ان لاتفاوتَ لمُفاوتها ، مُخبرةٌ بتوقيتها ان لا وقتَ لموقّتها ، حجب بعضها عن بعضٍ ، ليُعلَم ان لاحجاب بينه وبينها غيرها . له معنى الربوبيّة اذ لامربوبَ ، وحقيقة الالهيّة اذ لا مالُوهَ ، ومعنى العالم ولا معلومَ ، ومعنى الخالق ولامخلوقَ ، وتأويل السمع ولا مسموع ، ليس مُنذُ خلق استحقّ معنى الخالق ، ولا باحداثه البرايا استفاد معنى البرائيّة . كيف ؟ — ولا يُغيّبه « مُذْ » ولا تُدنيه « قد » ولا يحجبُه « لعلّ » ولاتُوقّتُه « متَى » و لا يَشملَهُ « حين » ، ولا يُقارنُه « مع » . انّما تحدّ الادواتُ انفسها ، وتسير الآلةُ الى نظائرها ، وفى الاشياء توجَدُ فِعالُها ، منعتْها مُنذُ القِدمةَ وحمتها قد الازليّةَ .

ثمّ قال ، عليه السّلام : لاديانةَ الّا بعد معرفةٍ ، ولا معرفةَ الّا باخلاص ، ولا اخلاصَ مع التشبيه ، ولانفى مع اثبات الصفات للتثنية ، فكلّ مافى الخلق لايوجد فى خالقه ، وكلّ مايمكن فيه يمتنع من صانعه ، ولا تجرى عليه الحركة والسكون . وكيف يجرى عليه ماهو اجراه ، او يعود فيه ماهو ابتداه ؟ اذًا لتفاوتتْ ذاته ، ولتجزّاَ كُنْهُهُ ، ولامتنع من الازل معناه ، ولماكان للبارئ معنىً غيرالمبروءِ ، ولوُجِدَ له وراءٌ اذ حُدَّ له امام ، ولالتُمِسَ له التمام اذ لزمه النقصان . كيف يستحقّ الازل من لايمتنع من الحدث ؟ وكيف يُنشِئُ الاشياءَ من لايمتنع من الانشاء ؟ اذاً لقامتْ فيه آيةُ المصنوع ، ولتحوّل دليلاً

بعد ما كان مدلولا عليه .

فهٰذه جملة ٌ جميلة ٌ من احاديثهم الجامعة لمكنونات العلم وغامضات الحكمة . وايم الله، انّها بعد الكتاب الكريم والذكر الحكيم ، لهِيَ المحقوقةُ بان تكون كلمة الله العُليا وحكمة الله الكبرى وعروة الله الوثقى وصبغة الله الحسنى ، [صلوات الله التامّاتُ عليهم ، فانّهم حجج الله بعلم الكتاب وفصل الخطاب ، فى الآخرة والاولى . والحمد لله ربّ العالمين .

اولئك آبائى فجِئنى بمثلهم   اذا جَمَعَتْنا ياجَرير المجامِعُ .

القبس الخامس

فى نحو وجود الطبايع المرسلة ، وسبيل البرهان من نحو وجودالطبيعة.

وَمْضَةٌ

الم يقرع سمعَكَ فى طبقات الشطر الكلّىّ من العلم الّذى فوق الطبيعة ؟ — انّ الماهيّة، واعنى بهامطلق الطبيعة الّتى لاتتأبّى بنفس مفهومها الاشتراكَ الحملىَّ بين هويّات متعدّدة فوق هويّة واحدةٍ بعينها ، لها فى لحاظ العقل اعتبارات اربعة . احدها اعتبارها مخلوطَةَ الجوهر بالمضمّن فى وحدتها المبهمة بحسب نفسها بما هى هى ، خلطا اتّحاديا ، وهو اعتبار البشرط شيئيّة . وهى بهذا الاعتبار متحصّلة الذات، مستتمّة التحصّل بالفعل فى الوجود. فهذا الاعتبار حيثيّة ايجابيّة تقييديّة للطبيعة، معتبرة فى مفهومها بحسب المحكىّ عنه و بحسب الحكاية جميعا، والمتحصّل بها الشّىء الطبيعى الّذى هوالفرد التناولىّ المنسوب الى الطبيعة .

وثانيها اعتبارها بسذاجتها وحدها، منحازة الذات ومنفصلتها عمّا عداها مطلقا ، غير صحيحة الحمل على شىء ماينضمّ اليها اصلا ، ولاعلى المؤتلف منها ومن ذلكك المنضمّ ، لكون الانضمام انضماما اقترانياً غير اتّحادىّ ، ولكن على ان تكون مقترنة بالفعل او صالحة للاقتران، لاعلى سبيل الاتّحاد بالمضمّن فى نفس مفهومها بحسب وحدتها المبهمة. وهو اعتبار البشرط لآئيّة ، وهو حيثيّة تقييديّة سلبيّة ، معتبرة ايضاً فى نفس المفهوم بحسب المحكىّ عنه و بحسب الحكاية جميعاً ، والمتحصّل بهذا الاعتبار ، امّا المادّة وامّا الصورة . وثالثها اعتبارها من حيث نفسها ، لاباشتراط المخلوطيّة الاتّحاديّة بالفعل

بالمضمّن فى وحدتها المبهمة ، ولا اللّامخلوطيّة ، بل بصَرافة ذاتها المبهمة التحصّل ، على الارسال الصِرف المطلق بالقياس الى ماتحتَ جوهرِها من المضمّنات ، فى وحدتها الابهاميّة من التحصّلات ، وهو اعتبار الارسال واللّابشرطيّة . فهٰذا الاعتبار ايضاً حيثيّة تقييديّة للطبيعة ، معتبرة فى مفهومها ، ولٰكن بحسب التعبير والحكاية ، لابحسب المعبّر عنه والمحكىّ عنه . فان هذا الاعتبار قيد الاطلاق والارسال ، على سبيل شرح جوهر الطبيعة المرسلة المبهمة والحكاية عن نفس ذاتها المطلقة ، لاقيد التقييد بالاطلاق والارسال على شاكلة التقييدات التخصيصيّة والاعتبارات التقييديّة . فالملحوظ فى هذا الاعتبار نفس الطبيعة المرسلة النوعيّة اوالجنسيّة او الفصليّة ، المنمازة فى حدّ ارسالها عندالعقل باللحاظ التحليلىّ عن الاشياء الطبيعيّة الّتى تحتها ، وهى عينها فى الوجود من الانواع والاشخاص ، وهى اعمّ من الملحوظ فى الاعتبارين الاوّلين ، اعنى البشرط شيء والبشرط لاشيء ، اعميّة تناولية.

ورابعها اعتبار نفس جوهرها بما هى هى ، سواءً عليها اَكانت مخلوطةً بما تحتها من الاشياء الطبيعيّة الّتى هى افرادها ، مخلوطيّةً على سبيل الاتّحاد فى الوجود ، ام منمازةً عنها عندالعقل فى اللحاظ التحليلىّ . فهذا الاعتبار ، وان كان هو صَيُّور اعتبار اللابشرطيّة ، اذا المشروح المحكىّ عنه بالاعتبارين نفس الطبيعة المرسلة من حيث هى هى ، لاامر وراء نفس الطبيعة من حيث هى هى فى الصورتين ، الا انّ اعتبار الأرسال واللّابشرطيّة ، وهو حال نفس الطبيعة المنمازة ، ملحوظ فى الحكاية عن المرسل اللّابشرط شى ، واعتبار الماهى هيّة غير ملتفتٍ فى نفس الطبيعة بما هى هى ، لا فى المشروح المحكىّ عنه ولا فى الشرح والحكاية اصلا . فالاعتبار هنا كانّه اوسع منه هناك . والملحوظ فى هذا الاعتبار اعمّ منه فى ذلك الاعتبار ، اعميّةً بالاعتبار لااعميّةً بالتناول . فلذلك كانت الطبيعة المرسلة لابشرط شيء هى النوع الطبيعى او الجنس الطبيعىّ او الفصل الطبيعىّ ، لاالطبيعة بما هى هى.

فكما يكون يلحق الموضوعَ الاخصّ بالتناول بخصوصه ما لايلحق الموضوعَ الاعمّ بالتناول بعمومه ؛ فكذلك يكون قد يلحق الاعتبارَ الاخصّ بخصوصه ما يلحق الاعتبارَ الاعمّ بعمومه . فموضوع النّوعيّة الطبيعيّة ، مثلاً ، طبيعةُ

الانسان المرسل لابشرط شيء ، المنماز عن جزئيّاته وافراده وحصصه ، دون طبيعة الانسان بما هو هوالّذى يحمل على الافراد وتخالطه الجزئيّات ، و موضوع الجنسيّة الطبيعيّة طبيعة الحيوان المرسل لأبشرط شيء ، لاالحيوان بما هو حيوان . وموضوع الطبيعيّة من العقود هو الطبيعة بحسب الاعتبار الاخصّ. وموضوع الحاصرة الكلّية على الاستيعاب، الطبيعة من حيث تصلح لسراية الحكم عليها الى جملة ماتحتها من الاخصّات بالتناول والاخصّ بالاعتبار جميعا . وموضوع الحاصرة الجزئيّة ، الطبيعة بحيث لايسرى الحكم عليها الّا الى الاخصّات بالتناول جملتها اوعضة منها فقط ، او الى الاخصّ بالاعتبار لاغير . ومرسلات العقود ، موضوعها نفس الطبيعة بما هى هى ، بحيث تلزمها امّا حاصرةٌ كلّيةٌ اوجزئيّةٌ من الجزئيّات ، سوأٌ عليها اكانت من الجزئيّات التناوليّة ام من الاخصّات بالاعتبار . فامّا الشخصيّات ، فالموضوع فيها الهويّة الشخصيّة بشخصيّتها .

فاذن ، فكما يصدق «الانسان نوع» و «الحيوان جنس» مثلاً طبيعيّةً ، فكذلك يصدق مرسلةً وجزئيّةً ايضاً بحسب الفرد الاعتبارىّ الاخصّ بضربٍ من الاعتبار . وكما لايصدق « لاشيء من النوع بانسان » و « لاشيء من الجنس بحيوان » لصدق «بعض النوع انسان » و « بعض الجنس حيوان » ، بحسب الاخصّ بالتناول ، فكذلك لايصدق «لاشيء من الانسان بنوع » و « لاشيء من الحيوان بجنس » لصدق « بعض الانسان نوع » و « بعض الحيوان جنس » ، بحسب الاخصّ بضربٍ من الاعتبار . وكما يصدق « لاشيء مما هو فردٌ تناولىٌّ للانسان بنوعٍ » فكذلك يصدق « لاشيء من النوع بفرد تناولىٍّ للانسان » وكمايصدق «لاشيء من الافراد التناوليّة للحيوان بجنس» يصدق ايضاً «لاشيء من الجنس بفردتناولىّ للحيوان » . فلاتكونن ّ من الجاهلين .

والشريك فى الرياسة قد نبّه على ذلك وبسط القول فيه فى مواضعَ شتّى من فنون « الشّفاء » وفى سابع تاسعة الفنّ الرابع فى انولوطيقا الاولى ، قال : وهذا الفنّ من العموم هو الّذى عمومه ليس بحسب الاشخاص ، بل بحسب الاحوال . وقد فهمتَ هذا مراراً .

وفى ثانى عشر اولىَ الفنّ الاوّل فى المدخل ، قال : والعموم قد يختلف فى الامور العامّة ؛ فمن العموم مايكون بحسب الموضوعات الجزئيّة ، كالعموم الّذى الحيوان اعمّ به من الانسان ، ومنه ما قد يكون بحسب الاعتبارات الّلاحقة ، كالعموم الّذى الحيوان اعمّ به من الحيوان ، وهو مأخوذ جنسا ومن الحيوان وهو مأخوذ نوعا ومن الحيوان وهو مأخوذ شخصاً .

وفى قاطيغورياس اورد عقد الشكّ بانّه يصدق « زيدا والانسان حيوان ، والحيوان جنس » ولايصدق « زيدا والانسان جنس » وحلّه بعدم تكرّر الحدّ الاوسط، فانّ المحمول على زيدا والانسان مثلا ، هوالحيوان بما هوهو ، والمحمول عليه الجنس هو الحيوان لابشرط شىء . ونحن قد اوردناه فى « الافق المبين » وفصّلنا القول فيه ، باذن‌الله سبحانه تفصيلا .

وَمْضَةٌ

كانّه من المنصرح لديك ، انّ الشّىء كالانسان ، مثلاً ، لايكون فى حدّ جوهر ذاته اخصّ الّا من جوهريّاته ، كالحيوان والجوهر والناطق والحسّاس مثلا . وامّا اخصّيّته من المفهومات العرضيّة المحمولة عليه ، كالابيض والضاحك والكاتب ، ففى مرتبة بعد مرتبة ذاته ، حيث تعرضه حِصَصٌ من تلك المفهومات فيندرج تحتها ، ويتّفق ان يصيرَ من افرادها بالعرض .

وانّه لاحملَ مطلقا فى الجوهريّات والعرضيّات ، الّا للطبيعة المرسلة المبهمة على المضمّنات فى وحدتها المبهمة ، فان كانت هى فى مرتبة جوهرالذات مُضَمَّنَةً فيها ، كان الحمل حملا بالذات ، والاخصيّته اخصيّةً بالذات ، وبحسب نفس مرتبة الذات . وان كان ذلك بعد مرتبة الذات ، كان الحمل حملا لابالذات ، بل بالعرض ، والاخصيّة اخصيّةً لابالذات وعلى الحقيقة ، بل بالعرض وعلى المجاز العقلىّ .

وكما الفصل الّذى هو من جوهريّات الماهيّة ليس هو الّا مفهوم المشتقّ ، كالناطق ، اى الذات المبهمة المستحقّة لادراك الكلّيّات ، فكذلك العرضىّ للماهيّات انّما هو

مفهوم المشتقّ ، كالابيض والكاتب ، اى الذات المبهمة المنسوب اليها البياض اوالكتابة ، على سنة التقييد ، لاعلى شاكلةالقيد، فالبياض والنسبة التقييديّة خارجان من نفس المفهوم، وهو مطلق الذات المقيّدة بانّها المعروضة للبياض اوالكتابة مثلا . فحمل الابيض على هذا الابيض حمل بالذات ، وعلى هذا الانسان الّذى اتّفق انّ صار عين هذا الابيض ، حمل بالعرض ، لكون هذا الابيض من المضمّنات فى ابهام طبيعة الابيض المرسل بالذات ، وهذا الانسان من المضمّنات فيه بالعرض .

وَمْضَةٌ

انّما ابهام الفصل ، كالناطق ، بالنسبة الى الجنس والنوع ، كالحيوان والانسان ، بحسب نفس المفهوم ، وهو مطلق الذات المرسلة المقيّدة بالنطق ، لابحسب الوجود ، فانّه يجب ان يكون ، بما هوالفصل ، مختصاً فى الوجود بالنوع ، وان يكون من اعتبارات طبيعة الجنس المضمّنة فى ابهامها ، اذ حقيقة الفصل اييّة النوع من الجنس ، فلايصحّ ان يوجد فى غير هذا الجنس ، ولا ان يكون لغير هذا النوع من الجنس . فامّا ابهام الجنس ، كالحيوان ، بالقياس الى الانواع ، وابهام النوع ، كالانسان ، بالقياس الى الاشخاص ، فبحسب نفس المفهوم وبحسب الوجود جميعا . فان لطبيعة الجنس فى حدّ جوهرها ، من حيث هى هى ، وحدةً مبهمةً لاتأبَى ان تكون فى الوجود عين انواع كثيرة . وكذلك لماهيّة النوع فى حدّ ذاتها المحصّلة ، من حيث هى هى ، وحدة مبهمة ، لاتأبَى ان تكون فى الوجود عين اشخاص كثيرة . فاذن ، الفصل ليس يلحق طبيعةَ الجنس من خارج ، فينضمّ اليها ، فتتحصّل من الانضمام ماهيّة النوع ، بل انّه من المضمّنات فى طبيعة الجنس ، بما لها فى حدّ جوهرها من الوحدة المبهمة والماهيّة المرسلة . فالجنس والفصل والنوع حيثيّات عقليّة لماهيّةٍ متحصّلةٍ ، يعتبرها العقل فى اللحاظ التحليلىّ ، حيث يلحظ طبيعةً واحدةً من الطبايع المرسلة مبهمةً ومحصّلة. فليتعرّف .

وَمْضَةٌ

ألَسْتَ من المحصلينَ المستبينِ لبصيرتهم ؟ــ انّ الوحدة العدديّة ، من بين الاقسام

التسعة لمطلق الوحدة ، على ضربين : وحدة عدديّة شخصيّة موضوعها هويّات الاشخاص الممتنعة الحمل على كثيرين ، سواء عليها اكانت وحدةً شخصيّةً مبهمةً ، كما للهيولى الواحدة بالشخص لعالم الكون والفساد ، ام وحدةً شخصيّةً محصّلةً معيّنة ، كما لسائر اشخاص نظام الوجود ؛ ووحدة عدديّة كليّة مبهمة موضوعها الطبايع المرسلة . فكلّ طبيعةٍ متميّزة عن سائر الطبايع ، لها فى مرتبتها ، بحسب نفسها المنمازة عن غيرها ، وبحسب نسبتها الى مافوقها من الطبايع بالاندراج تحتها ، وحدةٌ عدديّةٌ لامحالة ، لانّها ، بحسب ذلك الاعتبار ، واحدةٌ من الطبايع الممتاز بعضها عن بعض ، لكنّها اذا قيست الى ماهيّات واشخاص هى فوقها ، حكم العقل انّ الوحده العدديّة الّتى لها فى درجة جوهرها ، مبهمة بالقياس الى تلك الماهيّات والاشخاص بتّة ، لكونها بكثرتها مضمّنة بأسرها فى تلك الوحدة بعينها . اليس هٰذه الطبيعة الواحدة لاتتابىّ فى حدّ وحدتها ان تكون فى الوجود هى عين تلك الماهيّات والاشخاص المندرجة تحتها ؛ فاذن ، وحدتها العدديّة مبهمة ، بالقياس الى تلك الماهيّات والاشخاص بكثرتها .

وَميضٌ

كانّك ، اذن ، متبصّر انّه ، اذا وجدت هويّة ماشخصيّة فى الاعيان او فى الذهن ، فقد كان لامحالة ذلك النحو من الوجود بعينه وجودَ جميع ذاتيّات تلك الهويّة بالذات ، ووجودَ عرضيّاتها بالعرض . ومن سوّغ ان تكون الطبيعة بشرط شىء المعبّر عنها بـ « الفرد » و « الشّىء الطبيعى » موجودة ، من دون ان تكون الطبيعة المرسلة لابشرط شىء المعبّر عنها بـ « الكلّى الطبيعىّ » موجودة بعين ذلك الوجود ، فقد رضى ان يُحسَب عند العقلاء منسلخا عن الفطرة الانسانيّة . اليس اذا كان الفرد موجوداً والطبيعة ليست بموجودة ، لزم ان يكون الشّىء مفارقَ جوهر ماهيّته ، ومخالِعَ سنخ ذاته ؟

وايضاً ، الحيوان المرسل جزء هذا الحيوان مثلا ، فى لحاظ التعيّن والابهام . والوجود مطلقا من عوارض الماهيّة ، وتبدّل العوارض لايكون مبدّل قوام ماهيّة المعروض ، ومبطل جوهر ذاته . فقوام جوهر الماهيّة وجوهريّاتها ، واجب الانحفاظ فى جميع انحاء

الوجود بتّة ، على ماقد تُلِيَ عليك غير مرّة . فاذن حيثما وجد هذا الحيوان ، وجب ان يكون الحيوان المرسل، بماهو حيوان ، منحفظ الجوهر فى قوام ذاته . لٰكن وصف الجزئيّة والعينيّة ، من الاحوال العارضة بحسب خصوصيّات انحاء الوجود ، فلا ضَيْرَ لوتبدّل بتبدّل نحوالوجود . فمن ثمّ ، كانت الطبيعة المرسلة بما هى هى ،جزء ماهيّة الفرد فى خصوص لحاظ التعيّن والابهام ،وعينَ ذاته فى سائر انحاء الوجود ، وهى متقدّمة بالذات على الفرد الّذى هو الشّىء الطبيعىّ ، تقدّم البسيط على المركّب .

ومن سبيلٍ ثالثٍ : اليس ، اذا تمّت مُنتَظَراتُ وجود الشىء ، استتبّ لامحالة حصول وجوده بالفعل؟ والطبيعة المرسلةِ ، كالحيوان بما هو حيوان لابشرط شىء اصلا ، انّما مبتغاها فى سبيل الوجود ، ومُنتَظَرُها ومتوخّاها ان يتصحّح حصول جوهرالحيوان مثلا ، سواء فى ذلك اكان يتحقّق هناك شرط واحدا والف ، ام لم يكن يتحقّق شرط آخر وراء نفس ذات الحيوان اصلا . فاذن،اذا صحّ وجود الحيوان بشرط شىء،فقدتمّ لامحالة بذلك مايتعلّق ويتحقّق بحصوله وجود الحيوان المرسل ، بما هو حيوان لابشرط شىء ، فيكون الحيوان المرسل ، بما هو حيوان ، موجودا ، اذن ، بوجود هٰذا الحيوان بالضرورة .

ومن سبيل آخر رابعٍ : اليس طبيعة الحيوان المرسل، بما هو حيوان . مثلاً ، ممّا ليس هو متعلّق الذات بمادّة ومدّة ، ولاهو مرهون الوجود بامكان استعدادىّ وحاملٍ هيولانىّ ؟ فالامكان الذاتىّ هناك ملاك فيضان الوجود عن مدبّر العالم ومُمسِك النظام، اعنى العناية الاولى الالٰهيّة .

فاذن ، اذا كان هٰذا الحيوان فايض الوجود عن جود المفيض الحقّ ،جلّ ذكره، باستدعاء استعداد المادّة ، كان الحيوان المرسل، بما هو حيوان احقّ بالفيضان عن عناية البارئ الفيّاض، تعالى شأنه ، لاستحقاق امكان الذات . فقد استبان ، اذن، انّ الطبيعة المرسلة ، بما هى هى ، موجودة بوجود هذا الشّىء الطبيعىّ، وانّها الموجود المختصّ بانّ وجوده الوجود الالهىّ ، والوجود قبل الكثرة ، لِانّ تقرّره و وجوده ليس الّا بعناية الله

سبحانه . فامّا هذا الشخص الّذى تكتنفه علائق المادّة وعوارض الطبيعة ، فانّه و ان كان سبب وجوده عناية الله تعالى، الّا انّ مصحّح استناده الى عناية الله سبحانه ، استدعاء الطبيعة الجزئيّة واستعداد المادّة المنفعلة . فلذلك كان الموجودَ الّذى وجوده الوجود الجزئىّ الطبيعىّ والوجود مع الكثرة .

وهناك يُزعَمُ انتظام الحجّة المعزيّة فى المشهور الى «سقراط» و «افلاطن» ، وحكاها الشريك فى المدينة السلاميّة على انّ للطبايع المرسلة لا بشرط شىء نحوين من الوجود فى الاعيان ، وجوداً طبيعيّاً ومع الكثرة بعين وجود الافراد ، بحسب مخالطة المشخّصات ومقارنة العوارض. ووجوداً الهيّا وقبلَ الكثرة متمازاً عن وجودات الافراد بأسرها ، غيرَ مخلوط بشىء من المشخّصات ، ولامقترن بشىء من العوارض ، ذلك احد المعانى «المثل الافلاطونيّة» كما هو الدائر فى الافواه الجمهوريّة و الفاشى فى الاذهان المشهوريّة ، لانّ البرهان يقضى انّ للكلّىّ الطبيعىّ المشترك بين جميع الافراد و وجوداً الهيّاً وقبلَ الكثرة، متمحّض الاستناد الى العناية الاولى الالهيّة ، فيجب ان تكون الطبيعة المرسلة لا بشرط شىء الّتى هى القدر المشترك بين افرادها جميعاً ، موجودة فى الاعيان ، من حيث نفسها المرسلة ، وجوداً متمازاً عن جميع الافراد ، منحازاً عن جميع العوارض واللواحق. وكانّك ، بما علّمناك ، غير ممترٍ فى انّ حجّتهم هذه داحضة ، لانّ خلط الطبيعة المرسلة الموجودة ، من حيث نفسها ، بالمشخّصات و اقترانها بالعوارض ، على سبيل الاتّفاق من تلقاء الافراد ، ليس يخرجها من اللّابشرطيّة الى البشرط شيئيّة. ولا يستضرّ بذلك كونها موجودةً فى حدّ نفسها من حيث هى هى ، وجوداً الهيّاً وقبلَ الكثرة، وان اتّفق ان عرَض كون وجودها فى حدّ نفسها صار عين وجود الفرد الّذى هو وجود طبيعىّ ومع الكثرة ، اذ اللّابشرطيّة المطلقة لاتأبَى ذلك . فكن على بصيرة فى الامر . ولاتكوننّ من الغافلين .

وَمِيضٌ

ولعلّك تقول : الم نسمعكم ، معشر الحكماء المتالّهين ، تقولون فى اصولكم وضوابطكم ؟ — الشىء مالم يتشخّص لم يوجد ، ومالم يوجد ، لم يتشخّص ، فما خطبكم ترجعون عن ضابطكم ،

وتذهبون الى اثبات الوجود للطبيعة المرسلة؟ فيقال لك: «المتشخّص» فى اطلاقاتنا، قد يعنى به الممتنع الحمل الّا على هويّة واحدة، وقد يُرام به المخلوط بالتشخّص. فحيث نقول «الشىء مالم يتشخّص، لم يوجد» انّما نروم به «مالم يكن مخلوطا فى وجوده بالتشخّص» فانّ الطبيعة المرسلة المبهمة التحصّل، ليس يصحّ لها الوجود فى مذهب البرهان، مادامت على صرافة ابهامها وارسالها. فاذا تحصّلت بالتشخّص، وجدت بعين وجود فردها الشخصىّ المحصّل الممتنع الحمل على أكثر من هويّة واحدة. ولاتكون متميزة فى الوجود عن افرادها الشخصيّة. بل انّما الشخص والطبيعة المرسلة متخالطان فى الوجود، على معنى انّ الحاصل فى الاعيان ذاتٌ متمازةٌ عن ساير الذوات، صالحةٌ لان يحلّلها العقل الى هويّة شخصيّة وطبيعة مرسلة.

فان قلت: هذا الحيوان هويّةٌ مادّيّةٌ محسوسةٌ، والحيوان المرسل، بماهو حيوان، طبيعة معقولة لاينالها الحسّ. فكيف يُعقَل اتّحاد المعقول والمحسوس؟ قلت: هذا الحيوان له هويّة شخصيّة وطبيعة مرسلة، وليس يناله الحسّ بجميع الاعتبارات، بل انّما له المحسوسيّة بحسب هويّته الشخصيّة، لابحسب طبيعته المرسلة. فقد اختلف موضوع المحسوسيّة واللّامحسوسيّة فى اللحاظ التحليلىّ. وانّما المستحيل اتّحاد الجواهر المفارقة على الاطلاق والذوات الهيولانيّة، لااتّحاد الطبايع المرسلة المجرّدة فى حدّ ارسالها وأفرادها المحسوسة المادّيّة فى حدّ هويّاتها الشخصيّة فى متن الاعيان، على معنى اللتّخالط من غير تمايز وتغاير، بحسب خصوص الوجود فى الخارج. والتمايز والتغاير عند العقل بحسب اللحاظ التحليلى، اذ الموجود فى متن الخارج ليس هو الفرد وحده ولا الطبيعة المرسلة وحدها، بل انّما الموجود فى متن الاعيان شىء واحد متحصّل من تخالط امرين، هما الفرد والطبيعة، صالح لان يحلله العقل اليهما، باللحاظ التحليلى الصادق فى نفس الامر.

فاذن، الطبايع المرسلة دهريّات على الاطلاق، وكذلك اشخاص الجواهر الروحانيّة. فامّا الاشخاص المادّيّة، بحسب هويّاتها الشخصيّة، فان لوحظت بما هى متقرّرة موجودة فى الواقع، مع عزل اللحظ عن وقوعها فى افق التغيّر والسيلان والفوت والحوق، وفى الحدود

المترتّبة بالقبليّة والبعديّة ، كانت موجوداتٍ دهريّةً ثابتةً ، وان كان وجودها فى الدهر بوجودها فى الزمان فى حدود معيّنة مترتّبة . وان لوحظت بما هى متعلقة الوجود بحدودها المترتّبة بالتسابق والتلاحق، كانت موجودات زمانيّةً متغيّرةً بالتقتضى والتجدّد. وهذا كما انّ وجود الشّىء فى نفس الامر ، هو وجوده فى حدّ نفسه ، لابتعمّل العقل، مع عزل النظر عن خصوصيّات الظروف والاوعية ، وان اتّفق ان كان ذلك عين حصوله فى طرف مّا بخصوصه ، فانّ الخصوصيّة ملغاة الاعتبار فى ذلك رأساً ، وكذلك الصورة العلميّة الارتساميّة هى المعلوم بالذات ، بحسب اعتبار سنخ نفس الامر ، والعلم الحصولىّ بحسب اعتبار الخصوصيّة الارتساميّة الذهنيّة .

وَميضٌ

واذ قد دريتَ انّه لادرجة للتشخّص ، بمعنى امتناع الحمل على كثيرين ، قبل درجة الوجود ، فقد استبان لبصيرتك انّه لامتشخّص بنفس ذاته الّا الّذى ماهيّته هى بعينها انيّته ، فيكون وجوده وتشخّصه كلاهما بنفس مرتبة ذاته . والّا ، كان تشخّصه فى مرتبة ذاته ووجوده فى درجة متأخّرة ، فكانت درجة التشخّص قبل درجة الوجود . ذلك خلف محال . فاذن ، لامتشخّص بذاته، بمعنى ممتنع الحمل على كثيرين بنفس مرتبة الذات ، فى عالم الامكان رأساً . بل انّما يحصل للماهيّة الممكنة بتضامّ الكليّات من الخواص والاعراض التشخّص بمعنى الانفصال والامتياز عن المشاركات الوجوديّة، ثمّ يتحصّل الوجود والتشخّص بمعنى امتناع الحمل على كثيرين، من تلقاء الاستناد الى فاعل جوهر الذات وجاعل حقيقة الوجود والتشخّص الّذى هو الموجود الحقّ الواحد الاحد المتشخّص بنفس ذاته . وكلّ ممكن الذات ، فانّه زوج تركيبىّ من الماهيّة والانيّة ، ومن الحقيقة والتشخّص، ومن الجنس والفصل ، ومن الطبيعة المرسلة والهويّة التشخصيّة. ولاوحدةَ ولااحديّةَ فى عالم الامكان ، بل انّما للذوات الجائزة الاتّحادُ والتاحّدُ ، لاالواحديّة والاحديّة على الحقيقة .

وبالجملة ، كما الوجود زائد على ذات الممكن ، فكذلك التشخّص ، ومُضامّة

الطبایع المرسلة لا تعطی امتناع الحمل علی کثیرین بالذات ، بل قُصاراها افادة التمیّز عن المشارکات الوجودیّة . وانّما ملاک امتناع الحمل علی کثیرین ، استناد الهویّة المتمیّزة بمضامّة الخواصّ والعوارض عن جمیع المشارکات الوجودیّة الی الموجود الحقّ المتشخّص بذاته ، استناداً ممتازاً عن استنادات سائر الهویّات ؛ والعوارض المشخّصة امارات التشخّص وعلاماته ، لا العلّة المفیدة ایّاه . والباریٔ الحقّ المتشخّص بذاته ، فاعل شخصیّة نظام الوجود المعبّر عنه بـ « الانسان الکبیر » بحسب عنایته الاولی بالذات وعلی القصد الاوّل ، اذ متعلّقها بالذات ، النظام الاتمّ الاکمل ، ولا نظام فی دائرة الامکان اتمّ من هذا النظام واکمل ، وهو فاعل تشخّصات اشخاص الوجود بما هی اجزاء النظام الجملیّ الشخصیّ التامّ الکامل . ولهٰذا المقام الغامض ضرب من البسط فی کتاب التقدیسات .

وَمیضٌ

کانّک ، اذن ، قد تنبّهتَ انّ الاعتبارات الثّلثة ، البشرط شیئیّة والبشرط لائیّة واللّابشرطیّة ، علی هذا الاصطلاح ، لا تجری فی الحقایق المحصّلة الممتاز بعضها عن بعض فی التحصّل ، کالفلک بالقیاس الی الانسان ، فضلا عن العرض ، کالبیاض بالقیاس الی الجوهر ، کالجسم ، بل انّما تتصحّح فی الطبایع المرسلة المبهمة بالنسبة الی المضمّنات فی وحدتها المبهمة ، امّا بالذات ، کما الاشخاص والانواع والفصول فی طبایع الاجناس ، او بالعرض ، کما الموضوعات فی طبایع مفهومات محمولاتها العرضیّة . فاللّابشرطیّة ، اذن ، مناط تصحیح الحمل الشایع ، امّا بالذات وامّا بالعرض ؛ والبشرط لائیّة مناط امتناع الحمل مطلقا . وموضوع اعتبار اللّابشرطیّة ، بما هو موضوعها ، محمول علی موضوعی البشرط شیئیّة والبشرط لائیّة ، بما هما موضوعا هما ، ولا کذلک الامر فی موضوعیهما ، من حیث هما موضوعا هما .

فامّا تلک الاعتبارات علی الاصطلاح الاٰخر ، من حیث المقارنة واللّامقارنة ، فجاریة الانسحاب فی ایّة طبیعة کانت ، محصّلة ام غیر محصّلة ، بالقیاس الی ایّة حقیقة کانت ، محصّلة ام غیر محصّلة ، ولٰکن لا اخلاق لها من المدخلیّة فی تصحیح الحمل وعدمه

اصلا . فهٰذا ميزان قانون الحمل فى الطبايع الذاتيّة والمحمولات العرضيّة . والمقلّدون هناك عن سبيل التحصيل فى ضلال بعيد ، سواءٌ فى ذلك من قد يتنطّع ومن لا يتنطّع .

وَميضٌ

فقد انصرح لك بما عرّفناك ، انّ كلّا من هويّات الاشخاص موضوع الوحدة العدديّة الشخصيّة ؛ والطبيعة المرسلة الموجودة بعين وجودها ، موضوع الوحدة العدديّة الكلّيّة المبهمة . فاذن ، الاشخاص كثيرة بالعدد وبالهويّة الشخصيّة ، والطبيعة المرسلة الموجودة بوجودها واحدة بالعدد ، لا بالشخصيّة ولا بالتعيّن والتحصّل .

وفى المقلّدين من يقول : الكلّى الطبيعىّ الموجود بعين وجود الاشخاص ، متعدّد فى الاعيان بالذات ، بحسب تعدّد الاشخاص ، متمسّكا بان ميزان التعدّد فى الاعيان بالذات تعدّد نحو الوجود الخارجىّ . فاذا كانت الطبيعة موجودة بالذات فى الاعيان بعين وجودات الاشخاص المتعدّدة ، فكانت لها لا محالة فى الاعيان وجودات متعدّدة بالذات ، فكانت متعدّدة فى الاعيان ، على حسب تعدّد الافراد . فكما الافراد لا توصف بحسب الاعيان بالوحدة ، فكذلك الطبيعة . ويفرّع على ذلك انّه ، كما يتصحّح صدق الموجب من مرسلات العقود ، كقولنا «الحيوان انسان» بصدق موجبة جزئيّة ، فكذلك يتصحّح صدق السالبة المرسلة ، كقولنا «الحيوان ليس هو بانسان» بصدق سالبة جزئيّة . ولا يستشعر انّ الطبيعة تتحقّق بتحقّق فردمّا من افرادها ، ولا تنتفى الّا بانتفاء جميع الافراد .

وانت اذا دقّقت التامّل ، استبان لفطانتك انّ ميزان تعدّد الشىء فى الاعيان ، تعدّد نحو الوجود الّذى يوجد هو به ، بما هو هو ، متمازاً عمّا عداه ، والطبيعة بحسب الوجود فى الاعيان ، غير متمازة عن الافراد ، بل هى مخلوطة بها بحسب الاعيان ، مخلوطيّة اتّحاديّة . والفرد ، وان كان ايضاً مخلوطا بالطبيعة بحسب الاعيان ، الّا انّهما اذا تمايزا عند العقل فى لحاظ التعيّن والابهام ، صحّ اسناد نحو الوجود المتعدّد فى الاعيان الى الفرد ، بما هو متماز عنه العقل عن الطبيعة . ولا يصحّ اسناد ذلك الوجود على وصف التعدّد الى الطبيعة ، بما هى متمازة عند العقل عن الافراد . فَلْيُفْقَهْ .

فاذن ، الافراد متعدّدة بحسب الوجود فى الاعيان بالذات ، والطبيعة متعدّدة بتعدّدها بالعرض . ولاتعدّد بالعرض ، الّا تعدّد الطبيعة بتعدّد افرادها .

ثمّ انّ هنالك مذهباً ثالثا ربّما استفيد من خاتم المحصّلين البَرَعة فى «شرح الاشارات» وهو انّ طبيعة الانسانيّة بما هى انسانيّة ، مثلا ، لايصحّ ان توصف بالوحدة ولابالكثرة ، لانّها ، من حيث هى هى ، لاجزئيّة ولاكلّية . والقول الفصل انّه ان ريم بذلك ان طبيعة الانسانيّة المرسلة ، من حيث نفسها ، لاواحدة ولاكثيرة ولاجزئيّة ولاكلّية ، فهو حقّ لايُستَراب فيه . ومن استنكره ، فقد فارق الفطرة العقليّة ، فانّ الماهيّة ، من حيث هى ، ليست الّا هى .

فلو سُئل عن طرفى النقيض ، كان الجوابُ السلبَ المطلق لثبوت كلّ شىء من تلك الحيثيّة ماعدا الجوهريّات، على ان يقع السلب قبل «من حيث» لابعدها . وان وقع قبل النسبة الارتباطيّة ، فذلك ايضاً ، و ان لم يكن موهما للايجاب العدولىّ ، كما توهّمه بعض متوهّمة المقلّدين ، لكون السلب حينئذ وارداً على الربط قاطعاً ايّاه ، فلايكاد يتوهّم ايجاب اصلا ، الّا انّ ذلك ايضا يوهم انّ مطابَقَ السلب حيثيّة الانسانيّة . وليس يصحّ ، اذ إنّما حيثيّة الانسانيّة مطابق جوهريّاتها ، والسلب ليس من جوهريّاتها . فالصواب ان يكون السلب وارداً على الربط من تلك الحيثيّة ، لاغير . وان ريم انّ طبيعة الانسانيّة ، بما هى هى ، ليس تعرضها الوحدة العدديّة المبهمة فى لحاظ العقل ايّاها منمازةً عن جميع الافراد ، عروضاً متأخّراً عن مرتبة الذات من حيث هى هى ، كما الهويّة الفرديّة تعرضها الوحدة العدديّة الشخصيّة فى لحاظ العقل ايّاها منمازةً عن الطبيعة المرسلة ، عروضا متأخّرا عن مرتبة ذات المعروض بما هى هى ، فالعقل الصريح يحكم عليه بالبطلان . والشريك فى «الشفاء» قد سار مسيرَنا فى تبيين ذلك كلّه . فلْيُتَعَرّف .

وَمِيضٌ

قال فى حادى عشر اولى برهان «الشفاء» : والاقدم عندنا هى الاشياء الّتى نُصيبُها اوّلاً ، والاقدم عند الطبع هى الاشياء الّتى اذا رُفِعت ارتفع مابعدها ، من غير انعكاس.

والاعرف عندنا ايضا هى الاقدم عندنا ، والاعرف عند الطبيعة هى الاشياء الّتى تقصد الطبيعة قصدَها فى الوجود . فاذا رُتّبت الكلّيات بازاء الجزئيّات المحسوسة ، كانت المحسوسات الجزئيّة اقدم عندنا واعرف عندنا معاً . وذلك لانّ اوّل شىء نُصيبُه نحن ونعرفه ، هوالمحسوسات وخيالات مأخوذة منها ، ثمّ منهانصيرُ الى اقتناص الكلّيّات العقليّة.

وامّا اذا رتّبت الكلّيات النوعيّة بازاء الكلّيّات الجنسيّة ، كانت الكلّيات الجنسيّة ، اقدم بالطبع ، و ليست أعرف عند الطّبيعة ، وكانت الكلّيّات الجنسيّة أيضاً أقدم و اعرف عند عقولنا ، والكلّيات النوعيّة اشدّ تأخّرا و اقلّ معرفةً بالقياس الينا . و ذلك لانّ طبيعة الجنس ، اذا رُفِعَت ، ارتفعت طبايع الانواع ، وان كانت طبيعة الجنس ، من جهة ماهى كلّيّة ، لامن جهة ماهى طبيعة فقط ، قائمة بالانواع . فطبايع الاجناس اقدم بهذا الوجه من طبايع الانواع ، لكنّ الاعرف عندالطبيعة هى طبايع الانواع ، لانّ الطبيعة انّما تَقْصِدُ لاطبيعةَ الجنس فى ان تُوجِدَ ، بل طبيعةَ النوع ، فيلزمها طبيعةُ الجنس على سبيل المقصود بالضرورة او بالعرض . وذلك لانّ النوع هو المعنى الكامل المحصّل . وامّا طبيعة الجنس وحدها ، فلا يمكن ان يوضع له فى الوجود تحصيل . والطبيعة تقصد الكامل المحصّل الّذى هو الغاية . وايضا ، لوكان المقصود طبيعةَ الجنس بذاتها ، لما تكثّرت انواع الجنس فى الطبيعة ، ووقع الاقتصار على نوع واحد . و بعيدٌ ان يظنّ ظانّ انّ طبيعة اللّون هى اعرف عند الطبيعة من البياض والسواد وغيرهما . بل الطبيعة الكلّيّة الممسكةُ لنظام العالم تقصد الطبايع النوعية ، والطبايع الجزئيّة الّتى ليست ذاتيّة لنظام العالم تقصد الطبايعَ الشّخصيّةَ ، والجنس داخلٌ فى القصد بالضرورة او بالعرض .

فقد بان انّ طبايع الانواع اعرف من طبايع الاجناس فى الطبيعة ، وان كان الجنس اقدم بالطبع من النوع ، لكن طبايع الاجناس اقدم عندنا من طبايع الانواع ، اعنى بالقياس الى عقولنا . انتهى .

ثمّ فصّل القول فى الاعرف والاقدم عندنا وعند الطبيعة ، من البسايط والمركّبات.

ثمّ قال : فيجب ان يتحقّق هذه الاصول على هذا المأخذ . فان قال قائل: ماقد قاله بعضهم ، انّ المعنى الجنسىّ اعرف عند الطبيعة ، لانّه ، وان لم يُعرَف بحسب شىء ، فهو فى نفسه وبقياس الحقّ اعرف؛ فيقال له: لامعنى لقولك «انّه بقياس الحقّ اعرف» لانّ الشىء انّما يصير معروفا بعارفه ، وعارفُه اِمّا نحن بالعقل ، اوكلّ ماهو ذوعقلٍ ، وامّا الطبيعة فى قصدها لنظام الكلّ . فيكون الاعرف عندها ماتقصدها لنظام الكلّ . فان اعتبرنا بالمعرفة الحقيقيّة ، فالطبيعة الجنسيّة لاتكون معروفة بذاتها ، الّا بالقوّة . وامّا بالفعل ، فانّها تُعرَف اذا عُرِفَت بالعقول . وانّما تكون معروفة بذاتها بالقوّة ، على النحو الّذى تريد ان تصير معروفة بالفعل . ولا يستنكر احد انّ الطبيعة الجنسيّة اعرف عند العقول . فانّ الطُرُق البرهانيُة تاخذ ممّا هو اعرف عندالعقول الى ماهو اعرف عند الطبيعة ، على مايصرّح به المعلّم الاوّل فى ابتداء تعليمه للطبيعيّات . ونحن ننقله هناك ونشرح الامر فيه . انتهىٰ كلامه .

وقال فى السماع الطبيعىّ : انّ الطبيعة الكلّيةالمدبّرة لنظام الوجود والممسكة لقوام العالم ، تقصد غايات الخير فى نظام الكلّ بالقصد الاوّل . وقد تكرّر فى الالٰهيّات ، ولاسيّما فى فصل اثبات الغاية ، اطلاق « الطبيعة الكلّية المدبّرة لنظام الكلّ » على عناية الله سبحانه ، الّتى هى مبدأ تدبير فيض الخير فى نظام الوجود وقوام العالم و «الطبايع الجزئيّة» على ملائكةالله المقرّبين ، من جواهر انوار العقول المفارقة والنفوس المجرّدة المدبّرة .

قلت : ولعلّ العلاقة المصحّحة لهذا الاطلاق انّ نظام الكلّ عندهم هوالانسان الكبير . فلا محالة تكون العناية الاولى الالٰهيّة المهيمنة عليه بالتدبير والتسخير والصنع والافاضة ، هى الطبيعةالكلّية الفيّاضة الممسكة المدبّرة . ومن هناك تسمعهم يقولون: كلّ مافى عالم الوجود ، فانّه طبيعىّ بالقياس الى نظام الكلّ . وستزداد فى ذلك استبصارا ، انشاءالله العزيز العليم .

وميضٌ

هل بلغك ماينسب الى امام الحكمة افلاطن الالهىّ وشيخه سقراط ؟ — انّهما

يذهبان الى انّ الطبايع المرسلة للانواع المادّيّة ، كما لنفس جواهرها المرسلة ، لا بشرط شيء ، وجود مخالط للمادّة وعوارضها ، بعين وجود افرادها الهيولانيّة . فكذلك لها ، فى حدّ لابشرطيّتها ، وجود آخر فى الدهر ، مهاجر للمادّة ، متماز عن وجودات افرادها ، مفارق للامكنة والازمنة والاحياز والاوضاع فى الاعيان ، كما المفارقات المحضة .

قال الشريك فى عاشر ثانية برهان «الشفاء» : والفاسدات لابرهان عليها ، ولاحدّ لها . والمحسوسات ليست ايضاً مبرهناً عليها ، ولامحدودة من جهة ماهى محسوسة وشخصيّة ، بل من جهة طبيعة عقلية اخرى . فالبرهان ليس يقوم على الشمس من جهة ماهى هذه الشمس ، بل من جهة ماانها شمس مجرّدة من العوارض اللاحقة لها والشخصيّة العارضة لها . وكذلك الحدّ ليس لها من جهة ماهى هذه الشمس ، فاذا كان كذلك ، كان البرهان على صور معقولة مجرّدة عن المادّة ، لئلا تكون محسوسة ولاقابلة للفساد ، وكذلك الحدّ . فبعضهم وضع ذلك للعدديّات فقط ، وبعضهم للعدديّات والصّور الهندسيّة ، وبالجملة للصور التعاليميّة ، دون الطبيعيّة ، وزَفىٰ اليها الطبيعيّة . وكان ماخذ هؤلاء فى الاحتجاج شيئاً اخر . وهو ان هذه مستغنية عن المادّة فى الحد وكذلك فى الوجود . قالوا : وامّا مايضعه الرياضى ، من خط وشكل محسوس ، فهو كاذب فيه ، والخط والشكل الحقيقى عقلى ، وعليه البرهان . وقوم الّفوا الهندسيّات من العدديّات ، وجعلوا العدديات مبدأ الهندسيّات .

امّا افلاطن ، فجعل الصّور المعقولة المفارقة موجودة لكلّ معقول حتّى للطبيعيات . فسمّاها ، اذا كانت مجرّدة «مُثُلا» واذا اقترنت بالمادّة «صورا طبيعيّةً» وجميع هذا باطل . فانّ الصّور الطبيعيّة لاتكون هى هى ، اذا جرّدت عن المادّة . والصّور التعليميّة لا تقوم بلامادّة ، وان كانت تحدّ لا بالمادّة . والكلام فى ابطال هذه الآراء والقياسات الداعية اليها ، انما هو فى صناعة الفلسفة الاولى ، دون المنطق وعلوم اخرى . انتهى كلامه بالفاظه .

وقال فى ثانى سابعة الٰـهيّات «الشفاء» : واوّل ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوّشوا ، فظنّ قوم انّ القسمة توجب وجود شيئين فى كلّ شيء ، كانسانين فى معنى الانسانيّة ، انسان فاسد محسوس ، وانسان معقول مفارق ابدىّ لايتغيّر . وجعلوا لكلّ

واحد منهما وجوداً ، فسمّوا الوجود المفارق « وجوداً مثاليّاً » وجعلوا لكلّ واحد من الامور الطبيعيّة صورة مفارقة هى المعقولة ، وايّاها يتلقّى العقل ، اذ كان المعقول امراً لايفسد ، وكلّ محسوس من هٰذه فهو فاسد ، وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحوَ هذه ، وايّاها تتناول . وكان المعروف بافلاطن ومعلّمه سقراط يُفرِطان فى هذا الرأى ويقولان انّ للانسانيّة معنىً واحداً موجودا ، تشترك فيه الاشخاص ، ويبقى مع بطلانها ، وليس هو المعنى المحسوس المتكثّر الفاسد ، فهو اذن المعقول المفارق .

وقوم آخرون لم يروا لهٰذه الصور مفارَقةً ، بل لمباديها . وجعلوا الامور التعليميّة الّتى تُفارِق بالحدود ، مُستحِقّة للمفارَقة بالوجود ، وجعلوا مالايفارق بالحدّ من الصور الطبيعيّة لاتفارق بالذات ، وجعلوا الصورَ الطبيعيّةَ انّما تتولّد بمقارَنَةِ تلك الصور التعليميّة للمادّة ، كالتقعير ، فانّه معنىً تعليمىّ ، فاذا قارن المادّةَ ، صار فطوسةً ، وصار معنىً طبيعيّا . فكان للتقعير ، من حيث هو تعليمىّ ، ان يفارق ، وان لم يكن له ، من حيث هو طبيعىّ ، ان يفارق . وامّا افلاطن ، فاكثر ميله الى انّ الصور هى المفارقة . وامّا التعليميّات ، فانّها عنده مَعانٍ بين الصور وبين المادّيّات ، فانّها ، وان فارقت بالحدّ ، فليس يجوز عنده ان يكون بعدٌ قائمٌ لا فى مادّة . لانّه امّا ان يكون متناهيا ، وامّا غير متناه . فان كان غيرَ متناهٍ ، فذلك يلحقه ، لأنّه مجرد طبيعة ، كان حينئذ كلّ بُعدٍ غير متناهٍ ؛ فان لحقه لانّه مجرّد عن المادّة ، كانت المادّة مفيدة للحصر والصورة . وكلا الوجهين محال . بل وجود بُعدٍ غيرمتناهٍ مُحالٌ . وان كان متناهياً ، فانحصاره فى حدّ محدود وشكل مُقَدَّرٍ ، ليس الّا لانفعال عرض له من خارج ، لالنفس طبيعته ، ولن تنفعل الصورة الّا لمادّتها ، فتكون مفارِقةً وغيرمَفارِقةٍ ، وهذا مُحال . فيجبُ ان تكون متوسّطةً ، انتهى كلامه بألفاظه .

قلت : المُثُلُ الافلاطونيّة فى المشهور الدائر على الألسن مُفَسَّرةٌ فى هذا الموضع بالطبايع المرسلة الموجودة فى متن الدهر وحاق الاعيان ، بلابشرطيّتها من حيث هى هى ، متمازةً فى عالم الامر عن الافراد ، وراء مالها من الوجود فى عالم الخلق ، بعين وجود الافراد ،

مخلوطةً بها غير مستميزهٍ عنها ؛ وفى باب إثبات علم الله سبحانه، بالاشياء، بالصور المعلّقة الموجودة لافى موضوع ولافى محلّ ولافى زمان ولافى مكان؛ وفى باب تفصيل العوالم، بعالم المثال المتوسّط بين عالم الغيب وعالم الشهادة برزخاً بين المجرّد والمادّىّ ؛ وفى مقام اثبات الصورة النوعيّة ، بالجواهر العقليّة الّتى هى ارباب الانواع الموكّلةُ على جملة هياكل اشخاص ، نوعٍ نوعٍ ، بالتدبير والتسخير ، كما النفسُ المجرّدة بالقياس الى تدبير هيكل شخصٍ بعينه . وان هى الّا ضرب من الملائكة المجرّدة ، وخليفةُ ربّ النوع المفارِق الطبيعةُ الجزئيّةُ الجسمانيّةُ والصورةُ الجوهريّةُ المنطبعةُ ، وهذه ضرب من الملائكة الجسمانيّة .

فليعلم انّها، بما عدا التفسير الاخير، باطلة بالبراهين العقليّة . فنقول : امّا ما نحن الآنَ فى سبيله ، فامّا اوّلا ، فلانّ الطبيعة المرسلة الموجودة فى الاعيان مخلوطة لامحالة فى الاعيان بالوجود الّذى هى فى حدّ ارسالها بما هى هى لابشرط بالقياس اليه ، وهى غير ممكنة الانسلاخ والامتياز عنه ، الّا فى لحاظ العقل ايّاها من حيث نفسها لابشرط شىء ، اصلا بالضرورة الفطريّة . وانِ تصحّح انسلاخها وتجرّدها فى الاعيان عن العوارض الجسمانيّة واللواحق الهيولانيّة . فاذن ، كيف يتصوّر وجودها فى الخارج بصُراح ارسالها وقراح لابشرطيّتها المطلقة ؟

وامّا ثانيا ، فلما قد انصرح لك انّ درجة الوجود هى بعينها درجة التشخص . فاذا وجدت الطّبيعة المرسلة ، كانت فى وجودها مخلوطة بالتشخّص بتّةً . فكيف يَتَلاءبُ وجودها فى الخارج على الارسال والّلابشرطيّة ، متمازةً عن الهويّة الشخصيّة ، وغيرَ مخلوطة بالتشخّص ؟ وايضاً ، فحينئذ تكون وحدتها بالعدد وحدةً عدديّةً شخصيّة ، والطبيعة المُشتركُ فيها وحدتها بالعدد وحدةٌ عدديّةٌ مبهمةٌ ، فاينَ تلك من هذه ؟ فليُتَبصّر .

وامّا ثالثا ، فلانّ الطبيعة المرسلة ، اذا كانت بحسب نفسها بحيث يستتبّ لها التشخص من دون الاحتفاف بالعوارض الجسمانيّة واللواحق الهيولانيّة ، كما فى المفارقات الصرفة ،

امتنع ان تكون متعلّقة فى تشخّصها بالمادّة ، كما احتجّ به افلاطن فى ابطال البعد المجرّد . وبالجملة ، كما يمتنع اختلاف الطبيعة الواحدة مطلقا بالجوهريّة والعرضيّة ، فكذلك يمتنع اختلاف الطبيعة المحصّلة النوعيّة بالتجرّد والهيولانيّة .

واما رابعاً ، فلان وجود الماهيّة الواحدة فى الدهر مرّتين مختلفتين ، مرّةً فى متن الدهر لافى زمان ومكان ، ومرّة اخرى فى الدهر من جهة الوجود فى الزمان والمكان، لما انّ الدهر وعاء الازمنة والامكنة بجميع مافيها وما معها ، ليس ممّا يستنيم اليه الذهن المستوى والقريحة الموزونة .

فهٰذا سبيل الفحص البالغ هناك على الجادة البرهانيّة والقِدّةِ العقليّة . فامّا ماسلكه الشريك فى الشفاء ، انّه على هذا الظنّ ، ترجع اللّابشرطيّة الى البشرط الائيّة ، والسلب البسيط الى السلب العدولى ، فلاتعويل عليه كما هو المستبين .

فكما مخالطة المشخّصات ومقارنة العوارض على سبيل الاتّفاق العارض من تلقاء الفرد ، لاتُخرِج نفس جوهرِ الطبيعة المرسلة بما هى هى من الارسال واللّابشرطيّة الى البشرط شيئيّة ، فكذلك اللّامخالطة واللّامقارنة على سبيل الاتّفاق من تلقاء اقتضاء العناية الاولى الالهيّة وجودَ نفس الطبيعة من حيث هى هى ، منمازةً عن جميع الافراد ، منحازةً عن جميع اللواحق ، لاتخرجها من اللّابشرطيّة الى البشرط لائيّة وبالجملة ، انّ شيئاً من المخلوطيّة واللّامخلوطيّة والاقتران واللّاقتران، غيرداخل فى اعتبار نفس الماهيّة من حيث هى هى. ولااعتبار الارسال واللّابشرطيّة بمصادم لتحقّق شىء منها، على سبيل الاتّفاق . والشريك فى الرياسة كانّه متذاهل عن ذلك فيما سلكه فى الشفاء فى هذا الموضع :

⌜قال بعد كلامه المنقول : وانت اذا فكّرتَ ، وجدتَ اصول اسباب الغلط فى جميع ماضلّ فيه هؤلاء القوم خمسةٌ ، احدها ظنّهم انّ الشىء ، اذا جُرِّد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره ، كان مجرّدا فى الوجود عنه ، كما اذا التُفِتَ الى شىء وحده ومعه قرين ، التفاتاً خلا عن الالتفات الى قرينهِ ، فقد جعِل غير مجاوِرٍ لقرينه ، وبالجملة ، اذا نُظِرَ

اليه بلاشرط المقارنَـة ، فقد ظن ّ انـّه نُظِـرَ اليه بشرط غير المقارنَـة ، حتـّى انـّما صلح ان يُنظَـر فيه ، لانـّه غير مقارن ، بل مفارق وليس كذلك . بل لكل ّ شيء من ذاته اعتبار ، ومن حيث اضافته الى مقارن اعتبارٌ . فان ّ المخالط من حيث هو هو ؛ غير مقارن على جهة السلب ، لاعلى جهة العدول الـّذى تفهم منه المفارقه بالقوام . انتهى مقاله .

ونحن نقول : لستُ ادرى من اين علم وقوعهم فى هذا الظن ّ ، وليس مقالهم الّا ان ّ الطبايع المرسلة ، بحسب نفسها ، بلاشرط المقارنة والـّلامقارنة ، كما انـّها موجودة فى الاعيان بعين وجود افرادها المادّيـّة ، مخاوطة بها مخلوطيـّة اتـّحاديـّة فى الوجود ، فكذلك هى بحسب انفسها ، من حيث هى هى ، بلاشرط المقارنة والـّلامقارنة ، موجودة فى الاعيان ، منمازةً عن افرادها المادّيـّة . وممـّا قلناه يستبين الامْر فى الاربعة الباقية من الخمسة . فالتعويل ، اذن ، فى ابطال هذه المُثُل ، على ماتلوناه عليك . وينصرح من ذلك بطلان الصور المعلـّقة ايضاً . وهنالك قول مبسوط فى كتاب تقويم الايمان .

ومَيضٌ

ان ّ شريكنا فى التعليم يستنكر ، فى كتاب الجمع بين الرأيين ، اسناد هذه المُثُل والصور على الطريق الدائر على الألسن الى افلاطن . و يعتقد ان ّ القول بها عند افلاطن وارسطوطاليس على سبيل واحد . قال : ومن ذلك ايضا الصور والمثل الـّتى يُنسَب الى افلاطن انـّه يُثبتها ، وان ّ ارسطاطاليس على خلاف رأيه فيها . وذلك ان ّ افلاطن ، فى كثير من اقاويله ، يومئ الى ان ّ للموجودات صوراً مجرّدةً فى عالم الاله ، وربـّما يسمـّيها المثل الالهيـّة ، وانـّها لاتدثر ولاتفسد ، ولكنـّها باقية . وان ّ الـّذى يَدثُر ويَفسُد انـّما هى الموجودات الـّتى هى كائنة كيانيـّةً . وارسطوطاليس ذكر فى حروفه ، فيما بعد الطبيعة ، كلاماً شنـّع فيه على القائلين بالمُثُل والصور الـّتى يقال انـّها موجودة ، قائمة فى عالـَم الاله غير فاسدة . وقد بيـّن مايلزمها من الشناعات ، مثل انـّه يجب ان توجد هناك خطوط وسطوح واجسام ونجوم وافلاك ، ثم ّ توجد حركات تلك الافلاك والادوار ، وان توجد هناك علوم ، مثل علم النجوم وعلم العدد وعلم اللحون واصوات مؤتلفة وطب ّ وهندسة ،

ومقادير مستقيمة واُخَرُ معوّجة ، واشياء باردة واشياء حارّة ، و بالجملة ، كيفيـّة فاعلة وكيفيـّة منفعلة ، وكلـّيـّات وجزئيـّات ، وموادّ وصور .

وقد نجد انّ ارسطوطاليس فى كتابه فى الربوبيـّة المعروف بثولوجيا يـُثبت الصورَ الروحانيـّةَ ، ويـُصرِّح بانـّها موجودة فى عالم الربوبيـّة ، فلاتخلوهذه الاقاويل ، اذا اُخِذت على ظواهرها من احدى ثلـث حالات : امـّا ان تكون متناقضةً ، وامـّا ان يكون بعضها لارسطو و بعضها ليس له ، وامـّا ان تكون لها معانٍ وتأويلات ، تتـّفق بواطنها ، وان اختلفت ظواهرها ، فتتطابق وتتـّفق. فامـّا ان يُظَنَّ بارسطاطاليس ، مع براعته وشدّة تيـّقظه وجلالة هذه المعانى عنده ، اعنى الصور الروحانيـّة ، انـّه يناقض نفسَه فى علم واحد ، وهوالعلم الربوبىّ ، فبعيدٌ ومستنكرٌ . وامـّا انّ بعضه لارسطو وبعضه ليس له ، فهوابعد جدّا ، اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان يُظَنَّ ببعضها انـّه منحول . فبقى ان تكون لها تأويلاتٌ ومَعانٍ ، اذا كشف عنها ، ارتفع الشكـّ والحيرة . انتهى كلامه . ثمّ ذكر وجه التأويل على سَنن التحقيق والتحصيل .

وصاحب الاشراق ، فى المطارحات وفى حكمة الاشراق ، يذهب هو ومقلـّدوه ، ومنهم صاحب الشجرة الالهيـّة ، الى انّ نسبة المُثُل بمعنى وجود الكلـّيـّات الطبيعيـّة بطبايعها المرسلة فى الاعيان ، لاعلى التخالط ، بل على التمايز والانفراد عن الافراد ، الى افلاطن مُفتَراةٌ مستنكرة ؛ وامـّا الصور المعلـّقة للطبيعيـّات والتعليميـّات ، و بالجملة ، المُثُل بما عدا المعنى الاوّل ، فمذهب افلاطن وسقراط وغيرهما من الاوائل والاقدمين ؛

فامـّا نحن ، فنقول : الحق ماقاله الشريك المعلـّم. ومن المستبعد المستنكر ان يُظن بامام الحكمة افلاطن الالهىّ ومن فى طبقته من افاخم العقلاء المتألـّهين ، انـّهم يتوهـّمون لهويـّة واحدة شخصيـّة ، او لطبيعة واحدة نوعيـّة محصّلة ، ضربين متباينين بالذات مختلفين بالحقيقة من الوجود فى الاعيان ، مجرّدٍ وهيولانىٍ ، ودهرىٍ وزمانىٍّ . وقد استبان لك انّ الوجود حكاية الذات المتقرّرة ، ولايتحصـّص الّا بالاضافة الى الموضوع ، ولايختلف حصَصُه الّا باختلاف الموضوعات ، فاذن ، ان هذا الّا اختلاق عليهم من المترجمين ،

فى تشويش الفلسفة ، اوّل ترجمتها ونقلها من اليونانيّة الى العربيّة ، او بعد ذلك لمن كان مبلغه من العلم ان توهّم هذا الوهمَ ، ثمّ اسند ذلك الى اكارم الحكماء ، ترويجاً لوهمه الكاسد الفاسد . وهذا كما انّ البعد المفطور المكانىّ المجرّد ، قد ابطله افلاطن بالبراهين . والشريك الرئيس نقل ذلك عنه فى الشفاء ، وشارحا الاشارات ، امام المتشكّكين وخاتم المحقّقين ، نقلاه عنه ، ثمّ ينسب فريق من هؤلاءِ المختلقين اثباته اليه . وكذلك الامتداد الزمانىّ المجرّد عن المادّة ، وتقدّم النفس على البدن فى الوجود الى غير ذلك من المذاهب الباطلة .

فليعلم انّ سبيل التأويل على ماسلكه الشريك المعلّم فى الجمع بين الرأيين ، انّهم عبّروا عن الطبيعيّات المتغيّرة الفاسدة والمادّيّات الداثرة الزمانيّة ، بحسب قرار الحضور عندالله تعالى وعدم العزوب عنه ، ودوام المُثُول بين يدَىْ علمه واحاطته وقدرته وارادته ، على نسبةٍ ابديّةٍ غيرمتقدّرةٍ ، وبحسب ثبات وقوعها فى الدهر وقيام حصولها فى الواقع ، على حالةٍ باقيةٍ غيرامتداديّةٍ ، بـ« المثل الالهيّة » الثابتة فى عالَمِ الاله ، لابدُثورٍ وفساد ، و« الصور الروحانيّة المعلّقة » فى متن الدهر ، لا فى مكان ولا فى زمان . وذلك لانّ الشخصيّات الهيولانيّة ، بحسب طبايعها المرسلة ، معقولات مجرّدة عن المادّة وعوارضها مطلقا ، وبحسب تشخّصاتها الجزئيّة ، محسوسةٌ بالنسبة الى من يعلمها علما انفعاليّاً زمانيّاً ، ومعقوله بالقياس الى العليم العلّام الّذى يعلمها علما فعليّا متعاليا عن الزمان والدهر ، من سبيل الاحاطة بعللها واسبابها المتأدّية الى خصوصيّاتها المتشخّصة الجزئيّة . فما هو محسوس لنا فى زمان بخصوصه ، فهو بعينه معقول عقلا فعليّا ثابتا غيرزمانىّ للّذى يعلمه بعلله واسبابه ويحيط به وبزمانه ومكانه وبجميع الازمنة والامكنة معا على الدوام ، معيّة غيرزمانيّة ولامكانيّة . وكذلك الهويّات الزمانيّة ، بحسب تقدرها وسيَلانها وتغيّرها ودُثورها ، دهريّات غيرمتقدّرة وواقعيّات غيرداثرة من حيث نفس حصولها فى حاقّ الواقع وسِنْخُ وقوعها فى متن الدهر . وكلّ محسوس مادّىّ ، فهو ، باعتبار آخر ، معقول مجرّد . وكلّ زمانىّ متغيّر ، فهو ، باعتبار اخر ، دهرىّ ثابت . وكلّ ممتدّ غير

قارّ ، فهو ، باعتبار آخر ، قارّ غير سيّال ، فعلى هذا السبيل ينبغى ان يؤخذ امرُ المُثُل الالهيّة الثابتة والصور الروحانيّة المعلّقة ، ولا يُزاغ عن حاقّ السبيل بظواهر الاقاويل . فانّ كلمات الاوائل مرموزة ، وجوه الحقايق عن ابصار الواغلين فى ظلمات الاوهام مستورة .

وَميضٌ

انّ ارسطاطاليس ايضا توغّل فى اثبات المُثُل الالهيّة والصور الروحانيّة على هذا السبيل ، توغّلا مستطيراً جدا . ومن ذلك ماقال فى اثولوجيا فى ساقة الميمر الرابع ، انّ الروحانيّين انّما يعقلون عقلا دائما ، لاينصرف الحال بمرّة نعم ومرّةً لا ، وعقولهم ثابتة نقيّة صافية ، لادنسَ فيها البتّة ، ثمّ قال: ونقول انّ من وراء هذا العالم ، سماءً وارضا وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سماويّين ، وكلّ من فى ذلك العالم السمائىّ ، وليس هناك شىء ارضىّ البتّة . والروحانيّون الّذين هناك ملايمون للانس الّذى هناك لاينفر بعضهم من بعضهم ، وكلّ واحد لاينافر صاحبه ولايضادّه ، بل يستريح اليه . وذلك انّ مولدهم من معدن واحد ، وقرارهم وجوهرهم واحد . وهم يُبصِرون الاشياءَ الّتى لاتقع تحت الكون والفساد ، وكلّ واحد يبصر ذاته فى ذات صاحبه ، لانّ الاشياء هناك ضياء فى ضياء . فلذلك صارت كلّها يبصر بعضها ، ولايخفى على بعض شىء ممّا فى بعض البتّة ، اذ ليس نظرهم بالاعين الدائرة الجسدانيّة الواقفة على سطوح الاجرام المكنوفة ، بل انّما نظرهم بالاعين العقليّة الروحانية الّتى اجتمع فى الحاسّة الواحدة جميع القوى الّتى للحواسّ الخمس مع قوّة الحاسّة السادسة . بل الحاسّة السادسة هناك مكتفية بنفسها مستغنية عن الاغراق فى الآلات اللحميّة ، اذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة ابعاده ابعاد مساحيّة ولاخطوط خارجة من المركز الى الدائرة ، لانّ هذا من صفات الاشكال الجرميّة . فامّا الاشكال الروحانيّة ، بخلاف ذلك ، اعنى انّ مراكزها والخطوط الّتى تدور عليها واحدة ، وليس بَينَهما ابعاديّة . انتهىٰ بالفاظه .

وقال فى الميمر الخامس : انّ «ماهو ؟» و «لِمَ هو ؟» هما فى العقل شىء واحد ، لانّك اذا علمتَ ماالعقل ، علمتَ لِمَ هو . وانّما يختلف «ماهو ؟» و «لم هو ؟»

فى الاشياء الطبيعيّة الّتى انّما هى اَصنامٌ للعقل . واقول انّ الانسان الحسّىّ ، انّما هو صنم للانسان العقلىّ ، والانسانىّ العقلىّ روحانىّ ، وجميع اعضائه روحانيّة ، ليس موضع العين غير موضع اليد ، ولامواضع الاعضاء كلّها مختلفة ، لكنّها كلّها فى موضع واحد . فلذلك لايقال هناك « لم كانت العين ، اوكانت اليد ؟ » فامّا هٰهنا ، فمن اجل انّه صار كلّ عضو من اعضاء الانسان فى موضعٍ غير موضع صاحبه ، وقع عليه «لم كانت اليد؟» و « لم كانت العين ؟ » فامّا هناك ، لمّا صارت اعضاء الانسان العقلىّ كلّها معاً وفى موضع واحد ، صار « ماالشىء ؟ » و « لم كان الشىء ؟ » شيئاً واحداً . انتهىٰ بحروفه والفاظه .

قلت : معناه ومغزاه انّ الانسان الحسّىّ ، وهو هذا الانسان الهيولانىّ ، بحسب قياسه الينا والى ادرا كنا ايّاه ، وبحسب وقوعه فى عالم المكان وفى عالم الزمان ، وهما اقليما عالم الخلق ، صنم للانسان العقلىّ ، وهو هذا الانسان الهيولانىّ المحسوس بعينه ، بحسب نسبته ، الى بارئه وسلطانه جلّ مجده عليه ، وقياسه الى علمه واحاطته سبحانه به ، من جهة العلم بعالله والاحاطة باسبابه ، وبحسب حصوله فى حاقّ ارض الواقع ، ووقوعه فى متن وعاء الدهر الّذى هو حيّز فضاء عالم الامر . فهٰذا الانسان الشخصىّ ، بما هو حسّىّ ، مكانىّ ومتغيّر زمانىّ ، موضع كلّ عضو من اعضائه غير مواضع سائر الاعضاء ، لتخلّل امتداد مكانىّ بينها ، ووقت صباه مثلا ، غير وقت شيبته ، ووقت شيبته غير وقت هرمه ، لتخلّل امتداد زمانىّ بينها . وبما هو بعينه عقلىّ ، بقياسه الى بارئه العليم ، ودهرىّ ، بقياسه الى متن الواقع ، موضع كلّ عضو منه هو بعينه موضع سائر الاعضاء ، ووقت كلّ حال من احواله ، هو بعينه وقت سائر الاحوال . فقد انصرح لك مراراً ، انّ الامتداد المكانىّ من مركز العالم الى محيط محدّد الجهات ، بحسب هذا الاعتبار ، فى منزلة نقطة واحدة ، والامتداد الزمانىّ من آزاله الى آباده ، فى منزلة آن واحد .

والى هذا المعنى اومىٔ ، فى الميمر الثّامن اذ قال : من رآى العالم الحسّىّ ، ورآى هذه الاشياء الحسيّة الّتى فى هذا العالم السفلى الحسّىّ ، فليرقَ بعقله الى العالم الاعلى الحقّ الّذى انّما هذا العالم مثال له ، ويُلقى بصرَه عليه ، فانّه سيرى الاشياء كلّها الّتى رآها

فی هذا العالم غیر انّه یراها عقلیّة دائمةً متصلّةً .

وربّما یقال : لعلّ مَرامه بـ « الانسان العقلیّ » ربّ النوع الّذی نسبته الی جملة الاشخاص نسبة النفس المجرّدة الی بدنها الشخصیّ ، ولٰکن تصریحاته وتنصیصاته فی هذا المیمر ، وفی سائر المیامر ، تأبی الّا ماقلناه . فمن احبّ استقصاءَها فلیطلبها من هناک .

ومیضٌ

الیس التجرّد هو مفارقة الاحیاز والاوضاع والجهات والابعاد والازمنة والاوقات والحدود والامتدادات رأسا ، لکونها جمیعا من عوارض المادّة ؟ وعالم المثال ، عند من یحاول اثباتَه ، غیرمتخلّعٍ من ذلک کلّه . فاذن ، التوسّط بین المجرّد والمادّیّ لایرجع الی سبیل محصّل اصلاً . نعم ، لو راموا بذلک ضربا من اللطافة والتجریدَ عن عوارض سایر الجسمانیّات ، کما الصور المنطبعة فی الجلیدیّة ، بحسب التجرید عن الموادّ الخارجیّة ، ثمّ الصور الخیالیّة ، بحسب کونها اشدّ تجریدا ، لکان لمایرومونه مَعادٌ الی طریق التحصیل ، فَلیُتَثَبَّتْ .

ومَیْضٌ

عساک ان تکون الاٰنَ قد جلَوْتَ سِرَّکَ ومَقَوْتَ ذهنَکَ ونَضَوْتَ عن قریحتک جلبابَ الوهم ، فینتظم لک البرهان علی حدوث الطبایع المرسلة لانواع الکائنات الهیولانیّة فی الدهر ، حدوثا دهریّا ، من سبیل العقل ، نظمَه الطبیعیَّ علی ضوابط العلم وقوانین الحکمة . الیس ؟ ـ اذا کان النوع الهیولانیّ متعاقبَ الافراد الغیر المتناهیّة فی امتداد الزمان ، لاعن بداءةٍ زمانیّة ، کما هو مسلک الظانّین لقدم العالم ، کان کلّ من تلک الافراد الغیر المتناهیة حادثا زمانیاً ، یتعلّق به التکوینُ من بعد عدمه المکمَّم الزمانی ، علی الاستیعاب الشمولیّ ، فیکون هو لامحالة حادثا دهریّا ایضا ، یتعلّق به الصُنُع من بعد عدمه الصریح الغیر المکمّم فی الدهر ، بالضرورة العقلیّة واجماع زمرة العقلاء .

فاذن ، باللحاظ الاجمالیّ ، یصدق الحکم بسبق العدم الصریح فی الدهر علی جمیع الافراد باسرها ، بحیث لایشذّ منها فرد . فیلزم صدق سبق العدم الصریح الدهریّ علی

الطبيعة المرسلة بتّة . والّا ، كانت الطبيعة المرسلة موجودة فى الدهر ، مع عدم وجود شيء من الافراد ، فتكون موجودة فى الاعيان اوّلا ، لاعلى التّخالط بالمادّة والمخلوطيّة بالفرد، بل على سذاجة الارسال واطلاق الّلابشرطيّة ؛ ثمّ اذا هى تخالط الموادّ فى الوجود، وتتحدّ مع الافراد اخيراً . وذلك قول بالمُثُل الافلاطونيّة على ظنون المختلقين . وقد استبان بطلانها من سُبُلِ البراهين . فقد انصرح ، اذن ، اثبات الحدوث الدهرىّ لطبايع الكيانيّات الواقعة تحت الكون والفساد . ولايلزم من ذلك حدوثها فى الزمان بعد العدم الممتدّ الزمانىّ ، كما قد تَجشّمَتْهُ اوهام المتكلّفين لما لايَعنيهم ، لانحفاظ وجود النوع فى عالم الزمان ، على ذلك التقدير ، بتسلسل الافراد المتعاقبة ، لاعن بداءةٍ زمانيّة .

وليُعتَبَرِ الامرُ بوجود الورود فى زمانه من فصل الربيع ، ولنقدّره شهرين، على تعاقب الافراد . فكما شمول العدم لافراد الورد باسرها قبل الشهرين ، يستلزم عدم الطبيعة الورديّة ، لامتناع تحقّق الطبيعة الّا بعين تحقّق شيء من افرادها ، فكذلك عدم جميع الافراد فى الدهر يستلزم عدم حصول الطبيعة ، عدما صريحا دهريّا . وكما ينحفظ وجود الطبيعة الورديّة المُستَبقاة فى الشهرين ، باستمرار تعاقب الافراد على الاتّصال ، فكذلك تكون الطبيعة منحفظة الوجود فى الزمان ، مُستَبقاة الاستمرار ، بتسلسل افرادها المتعاقبة الوجود على الاتصال، لاعن بداءةٍ لازمانية . وبالجملة ، اذ لاحدود ولاامتداد فى الدهر ، فلاتناهى الافراد المتعاقبة الوجود فى الزمان مع سبق العدم الصريح عليها باسرها جميعا فى الدهر ، ممّا لاغَناءَ له فى تصحيح قدم وجود الطبيعة فى الدهر بتّةً . وحيث انّ الزمان ممتدّ ، ولكلّ فرد من الافراد الزمانيّة المتّصلة التسابق والتعاقب حدّ من حدوده ، فاذا كانت الافراد الموجودة على هذا السبيل غيرمتناهية التسابق والتعاقب فى امتداد الزمان ، كان اختصاص وجود كلّ منها بحدٍّ بعينه من الحدود الزمانيّة ، غير ضائر فى كون وجود الطبيعة منحفظ الاستمرار فى جملة امتداد الزمان . فليتعرّف .

وَمِيْضٌ

انّ صاحب الملل والنحل قال فى ترجمة افلاطن الالهىّ ، انّه قال : انّ للعالم مبدعا

مُحدِثا صانعاً ازليّاً ، واجبا لذاته، عالما بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكلّية، كان فى الازل وليس فى الوجود رسمٌ ولاطَلَلٌ . ثمّ قال : وخالفه تلميذه ارسطوطاليس فى حدوث العالم . فانّ افلاطن يُحيل وجود حوادث لااوّل لها، لانّك اذا قلت : «كلّ منها حادث» فقد أثْبَتَّ الاوّليّة لكلّ واحد، ومايُثْبَت لكلّ واحد، يجب ان يُثْبَت للكلّ . قال : وانّ صورها، لابدّ وان تكون حادثةً، لكنّ الكلام فى هيولاها وعنصرها. فاثبت عنصراً قبل وجودها . فظنّ بعض العقلاء انّه حكم عليها بالازليّة والقدم . وهو اذا اثبت واجب الوجود لذاته، و اطلق لفظ «الابداع» و «الصنع» على العنصر، فقد اخرجه عن الازليّة . بل قال : يكون وجوده من تلقاء واجب الوجود، كسائر المبادى الّتى ليست زمانيّة ولاوجودها زمانىّ ولاحدوثها حدوث زمانىّ فالبسايط حدوثها ابداعىّ، غير زمانىّ، والمركّبات حدوثها بوسايط البسايط حدوث زمانىّ، وقال : انّ العالم لايفسد فساداً كلّيا .

ويحكى عنه فى سؤاله عن طيماوس، ماالشّىء الّذى لاحدوث له ؟ وماالشىء الحادث وليس بباق؟ وماالشىء الموجود بالفعل، وهو ابداً بحالٍ واحدٍ ؟ وانّما يعنى بالاوّل وجود البارئ تعالى، و بالثانى وجود الكاينات الفاسدات الّتى لاتثبت على حالة واحدة، وبالثالث وجود البسايط والمبادى الّتى لا تتغيّر . ومن أسولته، ما الشّىء الكائن ولاوجود له ؟ وماالشىء الموجود ولاكون له ؟ يعنى بالاوّل الحركة المكانيّة والزمان، لانّه لم يوهلْه لاسم «الوجود» . ويعنى بالثانى البارئ تعالى والجواهر العقليّة الّتى هى فوق الزمان والحركة والطبيعة، وحقّ لها اسم «الوجود» اذ لها السرمد والبقاء والدهر . انتهى كلامه .

وقال الشريك الرياسىّ ، فى ثالث اولى السماع الطبيعىّ من الشفاء، انّ الكلّىّ لايكون ولايفسد، اى انّه لايكون وقت فى العالم، هو اوّل وقت وجد فيه اوّلُ شخصٍ او عدّةُ اوائلِ اشخاصٍ، يحمل عليها ذلك الكلّىّ ، وكان قبله وقت، وليس ولاواحد منها موجودا فيه . و فى الفساد مايقابل هذا . فبهذا الوجه، من الناس من يقول، انّ هذه المبادى المشتركة لاتكون ولاتفسد . وهم القوم الّذين يوجبون فى العالم دائماً كوناً وفساداً

او حركةٌ ، مادام العالم موجوداً . انتهىٰ قوله :

ونحن نقول : الاصل فى اثبات البدو من جهت الحدوث لجملة الحوادث ، هو ماعوّل عليه افلاطن الالهىّ ، انّك اذا اثبتَّ الاوّليّة لكلّ واحد من الحوادث ، فقد اثبتها للكلّ . وقد ادريناك انّ ذلك مستتبّ فى الحدوث الدهرىّ ، سَواءٌ فى الحكم اَكانت عدّة الحوادث متناهيةً ، ام غيرمتناهية . ولاكذلك الامر فى الحدوث الزمانىّ ، فانّ الفرق هنا لك بين التناهى واللّاتناهى مستبين على ماقد اوضحناه . والمتكلّفون لما لايعنيهم يحرّفون الكلم من بعد مواضعه ، فيحاولون اجراءَ هذا الحكم فى الحدوث الزمانىّ . ونحن من ذى قبلٍ نُحيلُ لانهاية مقدار الزمان ، وتسلسل اعداد الحوادث الزمانيّة المتعاقبة الى لانهاية بالبرهان ، انشاءالله العزيز العليم ، على علم منّا بانّ النهاية او اللّانهاية فى الزمان ، لاتستوجب ولاتستدفع الحدوث اوالقِدَمَ فى الدهر. اليس المكان والزمان على مضاهاةٍ فى اللوازم ومُساواةٍ فى الاحكام، كاخوَين شقيقَين توامَيْن وُلِدا فى مولد واحد ورضَعا من ثديٍ واحد ؟ والبعد المكانىّ ليس يستوجب او يستدفع الحدوثَ او القدمَ فى الوجود بحسب النهاية اواللانهاية فى المقدار . فكذلك الامتداد الزمانىّ . فَلْيُعرف .

وَميضٌ

قال امام المتشكّكين فى المحصّل : قوله «الازلىّ نوع الحركة لاشخصها» قانا . هذا باطل ، لانّ الحركة ماهيتّها بحسب نوعها مركبه من امرٍ تَقَضّىٰ ومن امر حصل . فاذن، ماهيتّها متعلّقة بالمسبوقية بالغير، وماهيّة الازليّة منافية لهذا المعنى . فالجمع بينهما محال .

فقال خاتم المحقّقين فى نقدهِ : كان على مصنّف الكتاب ان يبيّن ماهيّة الازل، حتّى يتقرّر معنى قوله « لوكان الجسم ازليّا ، لكان امّا كذا وامّا كذا » وقد فسرّ بعض المتكلّمين الازل بنفى الاوّليّة ، وفسّره بعضهم باستمرار وجوده فى ازمنة مقدّرة غير متناهية فى جانب الماضى . ولاشكّ انّ كلّ واحدة من الحركات لاتكون ازليّة ، على اىّ تفسيرٍ يُفسرُ به الازل ، كما ذكره فى ابطال القسم الاوّل فى الوجه الاوّل . انّماالكلام فى مجموع الحركات الّتى لااول لها ، كما عبّر عنه صاحب الكتاب فى الاعتراض على هذه

الحجّة ، بقوله : لم قلت انّ الازليّة تنافى وجود حركة قبل حركة لاالى اوّل ؟ وجوابه عن ذلك ، انّ ماهيّة الحركة بحسب نوعها مركّبة من امر تقضىّ ومن امرحصل ، فاذن ، ماهيّتها متعلّقة بالمسبوقيّة بالغير ، وماهيّة الازليّة منافية لهذا المعنى ، ليس بمفيد ، لانّ النوع باق مع الامور المتقضيّة والامور الحاصلة . وهو لم يورد حجّةً على انّ ذلك النّوع مسبوق بالعدم . وماهيّة الحركة يمكن ان توصف بالدوام ، واشخاصها لايمكن. ومن ذلك يتبيّن انّ التركّب من امر تقضىّ ومن امر حصل ، يرجع الى اشخاصها ، لا الى نوعها . فاذن ، نوعُها لاينافى الازليّةَ . انتهى كلامه .

ونحن نقول : الازليّة الزمانيّة عبارة عن كون الشىء الزمانىّ لا يسبق وجودَه فى امتداد الزمان شطرٌ من الزمان والحركة اصلا ، والابديّة الزمانيّة هى ان لايتأخّر عن كلّ زمان وجوده الزمانىّ زمانٌ مّا وحركةٌ مّا اصلا. فامّا الازليّة السرمديّة ، فهى كون الوجود الثابت لااوّل له بحسب الدهر. ومعناه ان لايكون قد سبق وجودَ الشىء الثابت عدمٌ صريحٌ فى حاقّ الواقع . والابديّة السرمديّة والدهريّة ان لايبخذّ الوجود الثابت ، اى لا يرتفع عن حاقّ الواقع ، ولايطرأ عليه البطلان بطرؤُ العدم الصريح فى الدهر . وذلك معنى البقاء فى السرمد او فى الدهر .

قال الشريك فى التعليقات : اذا قيل للمبدأ الاوّل تعالى «ازلىّ» فانّه يسلب الحدوث او وجوداً متعلّقا بالزمان .

وقال خاتم البرَعَةِ المحصّلين ، فى نقد المحصّل : والتحقيق فيه ، اى فى البقاء ، انّ البقاء مُقارَنة الوجود لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاوّل . وذلك لايُعقَل فيما لايكون زمانيّا . واعتَبِر الحكم بكون الكلّ اعظم من جزئه ، فانّه لايمكن ان يقال انّه واقع فى زمان او فى جميع الازمنة ، كما لايقال انّه واقع فى مكان او فى جميع الامكنة. واذا كان الحكم كذلك ، فما يتوقّف عليه الحكم كالتصوّرات اولى بان يكون كذلك. وعلّة الزمان لاتكون زمانيّا. فكيف مبدأ الكلّ ؟ فاذن اتّصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيّات. انتهى قوله .

قلت : لايُحوج الامرُ هنالِكَ الى سلوك مسلك التشبيه . بل الحقّ ان

يقال: وانّما اطلق «البقاء» عليه سبحانه، لكون ماهو ارفع واعلى من ذلك فى هذا الباب ثابتا له سبحانه. فانّ له سبحانه انحفاظ الوجود ودوامه فى متن الواقع وحاقِ السرمد، غيرَ مرتفع عن الواقع اصلا، وهو ارفع واعلى فى باب البقاء من انحفاظ الوجود واستمراره فى امتداد الزمان بخصوصه الّذى هو معنى البقاء الزمانىّ. و بالجملة، فقد تحقّق، اذن، انّ الازليّة الزمانيّة لنوع الحركة ولكلّ الحركات، لاينافيها حدوث كلّ واحدة من اشخاصها بالزمان. فامّا ازليّة الوجود لماهيّة الحركة ولكلّ الحركات فى الدهر، فمستبينة الامتناع من سلطان سبق العدم الصريح بحسب الحدوث الدهرىّ على كلّ واحدة من اشخاصها، على الاستيعاب العمومىّ. فاذن، قد ثبت انّ الحركات باسرها، اشخاصها وانواعها، ومنها الحركة المستديرة الّتى هى محلّ الزمان، اعنى الّتى هى اسرع الحركات واظهرها واشملها واوسعها، واِن هى الّا حركة معدّل النهار حادثة الوجود فى الدهر من بعد العدم الصريح المستوعب ايّاها جميعا. ويلزم من ذلك، حدوث جملة الافلاك المتحرّكة بحركاتها المستديرة فى الدهر. والّا، لزم سكونها اوّلا، قبل حدوث ماهيّة مطلق الحركة، ثمّ عروض الحركة لها اخيراً، اذا مادخلت فى الوجود ماهيّة الحركة. وذلك مستحيل، من جهة لزوم الامتداد والانقسام فى الدهر، ومن جهة انّه لاسكون فى الفلكيّات، لكونه فى حكم الموت. فليتبصّر.

وَميضٌ

الم يستبن لك؟ — انّ العناية الاولى الّتى هى مدبّر نظام الوجود ومُمسِك قوام العالم ومِلاكُ فيض الرحمة، انّما متعلّقها بالذات وبالقصد الاوّل شخص الانسان الكبير، وهو هيكل جملة الوجود، ومزاج نظام الكلّ من اوّل البدؤ الى اقصى النهاية، ومن مبدأ الصدر الى منتهى الساقة. واذ سبيل ايجاد المركّب ايجاد اجزائه، كما قد عرفتَ، وليس فى وسع طباع الكثرة أن يتصحّح صدورها عن الواحد الاحد الحقّ من كلّ جهة فى درجة واحدة، على ماسيستبين لك برهانه، انشاءالله العزيز العليم، فلامحالة يكون الاوّل درجةً فى الصدور عن الجاعل المبدع الاحدىّ الذات، جلّ ذكره، هو افضل اجزاء الانسان

الكبير ذاتاً ، وابسطها حقيقة، واكملها وجوداً ، وهو الجوهر العقلىّ الّذى هو العنصر الاوّل الامرىّ الروحانى فى عالـم العقل المعبّر عنه بـ « اللوح المحفوظ » و « الكتاب المسطور » المنطبع فيه جميع صور الموجودات من اعلى عالم الامر الى اقصى عالم الخلق ، ولذاته حيثيّات متكثّرة متصافقة ، هى الامكان بالذات ، والوجوب بالغير ، وتعقّله لذات المبدأ، وعاقليته لذاته، والماهيّة والانيّة. فتتكثّر بحسب ذلك شئون واعتبارات متصافقة متعانقة ، عارضة لذات المبدع الاحد الحقّ تعالى سلطانه فى مرتبة واحدة ، فيصحّ بحسبها صدور كثرة متلازمة فى الوجود، متصافقة بالاعتبار، عنه سبحانه فى درجة واحدة، فتتصحّح هنالك المعيّة بالمعلوليّة ، وتلك الكثرة المعروضة للمعيّة بالمعلوليّة هى جوهر عقلىّ ، هو العقل الثانى، وجوهر نفسىّ، هو النّفس الاولى، وجرم فلكىّ، هو اعلى الافلاك واقصى الكُرات ومحدّد الجهات . فهٰذه هى المع بالمعلوليّة .

واذا تقرّر ذلك ، فحيث انصرح انّ الفلك الاعلى الّذى هو حامل محلّ الزمان، اعنى الحركة الاولى المستديرة الواقع فيها جميع السماويّات باسرها ، حادث الذات مستأنف الوجود فى الدهر ، مسبوق الهويّة بالعدم الصريح الدهرىّ فى متن الواقع. فلا محالة ينصرح ايضا انّ مامعه فى الدرجة ومُصافِقُه فى المرتبة ، حادث الوجود فى الدهر، مسبوق الذات بالعدم الصريح فى الدهر بتّة . وكذلك ماتقدُّمه عليه فى الوجود ليس الّا فى المرتبة العقليّة فى لحاظ الذهن ، لاغير، وهو العنصر الاوّل العقلىّ فى عالم الامر . فقد استبان ، اذن ، حدوث عالم الامكان بالاسر فى الدهر ، ومسبوقيّة وجوده الثابت بالفعل بالعدم الصريح الدهرىّ . وذلك ممّا علّمنى ربّى بفضله . والله ذوفضل عظيم .

وَمَيْضٌ

فلعلّك ، اذن ، بما قد عرّفناك ، باذن الله سبحانه، مُيسَّرُ القريحة لان تتلطّف بفطانتك ، فتتعرّف انّ المعلول الابداعى بما هو حادث ذاتىّ ، ليس له بُدٌّ من ان يكون الليس المطلق فى مرتبة ذاته ، بحسب الامكان بالذات من مبادى حدوثه الذاتىّ و وجوده الابداعىّ . والمعلول الصنعىّ ، بما هو حادث دهرىّ ، لامَحيدَ له من ان يكون العدم

الصريح المقابل لوجوده فى الدهر ، بحسب حاقّ الواقع من مبادى حدوثه الدهرىّ ووجوده الصّنعىّ؛ ولكن لابالذات، بل بالعرض. وكذلك المعلول التكوينى ، بماهوحادث زمانىّ وموجودكيانىّ ، لامنتدح له من ان يكون عدمه الزمانىّ المستمرّ فى الزمان القبل من المبادى العرضيّة لحدوثه الزمانىّ ووجوده الكيانىّ الحاصل فى الزمان البعد . وسواء من سبيل الفتوٰى فى هذه المسئلة ، عن معشر حزب الحقّ ، من العلماء الراسخين والعقلاء الشامخين والحكماء المتألّهين والعرفاء المتمهرين العارفين بالحكمة اليمانية والاصول الثمانية، اختصاص الازليّة السرمديّة بجناب الجاعل المبدع الصانع الاحد الحقّ ، واستيعابَ الحدوث الذاتىّ والحدوث الدهرىّ والجعل الابداعىّ والاحداث الصُنعىّ لعمود عالم الامكان جميعاً ، ثمّ تعلّق الحدوث الزمانىّ والايجاد التكوينىّ ايضا بطائفة بخصوصها ، من جملة المعلولات الصنعيّة ، و ان هى الّا الكيانيّات الواقعة تحت الكون والفساد ، و هم ارهاطَ اُمّةِ الباطل ، من الداخلين فى ضرب من الاشراك والخارصين بالظنّ والتخمين انّ المبدعات موصوفة بالسرمديّة، وليس يتعلّق بها الصُنع ولامستوعبَ لعمود عالم الامكان من انواع الحدوث الّا الحدوث الذاتىّ ، والحدوثان الدهرىّ والزمانىّ ليسا يعرضان الّا الهويّات الواقعة تحت الكون والفساد ، ولٰكن باعتبارين مختلفين بالمفهوم ، غيرمتفارقين بحسب التحقّق فى الموادّ والموضوعات، ويتعلّق بها الصُنعُ والتكوين بذينك الاعتبارين . فَلْيُفْقَهْ .

وَميضٌ

انّ مفيد الصناعة ارسطاطاليس ، كلماته فى كتبه وزُبُرِه ناصّة على انّ العدم الّذى هو من مبادى الطبيعيّات على الاطلاق ، هوالعدم الصريح الخارج عن الوقوع فى جنس الامتداد والّلاامتداد والتقدّر والّلاتقدّر . قال فى خطبةٍ له ، فى بعض مفاوضاته من المُياوَمات الى ذى القرنين، ملك الروم اسكندر بن فيلقوس ، وهو بفارس فى حرب دارا بهذه العبارة : الشكر واجب لله ، والمَنّ له على البريّة ، والطَول من عنده ، ايّاه احمَدُ، هو مَلجأىِ ، وبه اَستعينُ على المهمّ من كبير امرى وصغيره ، وشكرى له شُكرُ مَن

يَعرِفُ مِننَهُ عليه ، ولايُحصِي نِعمَهُ لَدَيْه، ومَن يقول انّه واحدٌ لااولَ له ولا زوال المُلْكه ، انْشَاَ الخَلِيقَةَ لامن موجودات ، واحدَثَها لامن متقدّمات ، خلق الرُّؤسَ الاوائلَ كيف شاء ، وَبَرأَ الطبائعَ الكلّية من تلكَ الرؤس على ماشاء . والرؤسُ اوّلُ الخلِقةِ وابتداءُ ماانْشَا البارئُ ، عزّوجلّ ، والطبائعُ وماكان من اختلاف خلق الطبائع ، تفرّع من تلكَ الرؤس .

فالرؤسُ ثلثةٌ لامحالة ، اوّلها واكرمُها الصورةُ ، والثانى الهيولى ، والثالث العدمُ لابزمانٍ ولابمكانٍ ، والهيولى بالقوّة والصورة بالفعل والعدم هو انقلاب الهيولى الى ماهو بالفعل . فاصول الخلقه تحرّك ، وهو التصوّر ، وشكل هو الصورة ، ومتحرّك هو الهيولى ، وعارض بينهما هو العدم . وعلّة هولاء الرؤس العلّة الاولى ، وهى علّة كلّ معلول . وقد احسن هرمس المقدّم ، حيث يقول : انّما هو ثلثةٌ ، متحرّك غير محرّك ، وهو معلول لاعلّة ، ومتحرّك محرّك ، وهو معلول وعلّة ، ومحرّك غير متحرّك ، وهو علّة لامعلول . فكلّ الكيفيّات والكمّيات والاعداد والصفات والاشياء من مؤالفة الهيولى الى الصورة . والبارئ ، عزّوجلّ يَجِلُّ عن هذه الاشياء ، لانّه مُنشِئُها ومُحدِثُها . فكلّ مايُنطَقُ به لايُحيط بعلُوِّه . وعلُوُّه بلامكان ، ووجوده لابزمانٍ ، وصفاتُه لاباثباتٍ ، وعظمتُه لابمقدارٍ ، وقوّته لابتشبيه . علافقدَرَ ، وانفرد فقهر ، وعلى مايشاء تجرى الامور . لاالسكون من صفاته ، ولاالحركة من سِماتِه ، دبّر الاشياءَ بلاضعف وانشأَها بلاتحرّك . لم تَبلُغْه حاسَّةٌ ، ولم يَنَلْهُ وَهْمٌ ، ولم يَلْحَقْه ذهن ، ولم يَقْرُب منه الفكر ، ولم يُقْصَد اليه الّا بالعقل . هو القوىّ الّذى لايَعجزُ ، والحكيم الّذى لايجهل ، والجوادُ الّذى لايبخل . تَقصرُ الالفاظُ عن عَظَمتِه ، ويَضيقُ المنطِق عن بلوغ كنهه . واحدٌ لايَتَجزّىُ ولايَتكيَّفُ ، ولا تلزمُه الماهيّةُ ولاالايسيّةُ ، ولايُحصَى بكمٍّ ، ولايُحاطُ بايْنَ ، سبق الازليّةَ ، وعلا بالتعزّز عن التغيّر ، فجرى مُلكُه دائما ، وبه يدوم البقاءُ باقٍ به يبقى البقاءُ . جعل الخلائق مراتب ، خلقَ الجوهرَ غير المحسوس ومأوى الصور ، والْحَق به من الارواح ماشاكَلَها ابديّةً لاتَضمَحِلُّ ، جرَتْ قبل الزمان وقبل متى وقبل اينَ ، موصوفٌ

بلاقُطرٍ ، وموسوم بلا كمّيّة ، مكيَّف بلاتنقل ، خلق بالابد لا بالزمان الطّبيعةَ الخامسةَ ، وزَينَها باكرم الصفات واعظم الكيفيّات . انتهى مارمُنا نقلَه بالفاظه .

فكلامه هذا ، وماعلى سبيله فى سائر كتبه ، تصريح بانّ العدم الّذى هو احدالرؤس الثلثة ، انّما هو عنده العدم الصريح بلازمان ومكان ، وهو المتقدّم على وجود الحادث تقدّما دهريّا ، والشريك الرئيس فى الشفاء والنجاة ، جعل العدم الصريح الدهرىّ الغير المكمّم والعدم الزمانىّ الداخل فى جنس الاستمرار والّلااستمرار كليهما من المبادى الثلثة للطبيعيّات . وكلّ من المسلكين له سبيل الى الصحّة . فمن المستبين انّ الموجود الكائن حادث دهرىّ وحادث زمانىّ باعتبارين . فهو بما انّه حادث دهرىّ ، داخل فى الكون بعد صريح الّلاكون ، فهو مسبوق بالعدم الصريح الغير الزمانىّ ؛ وبما انّه كائن متخصّص الكون بوقت بخصوصه من الاوقات وبحدّ بعينه من حدود الافق المُدىّ والامتداد الزمانىّ ، فهو مسبوق بالعدم الزمانىّ الامتدادىّ المستمرّ قبل زمان كونه . فمفيد الصناعة اعتبر الاعتبارَ الاوّل ، فجعل ما من الرؤس الثلثة الّتى هى مبادى الطبيعيّات ، هو العدم الصريح ، والشريك الرئيس لاحظ الاعتبارَ الثانىَ ، فادخلَ فى ذلك العدم الزمانىّ المستمرّ .

فان قلت : كيف يصحّ جعل العدم الصريح مخلوقا للبارئ الحقّ سبحانه ، ورأسا من رؤس الطبيعيّات ، ومبدأً من مباديها ، كما قد سلكه مفيد الصناعة ، والعدم ، بما هو عدم ، لايوصف بشىء من ذلك ؟ قلت : انّما ذلك بالعرض وبالمجاز العقلىّ كما على مسلك الشريك الرئيس فى العدم الزمانىّ ، الّا انّ العلاقة العقليّة المصحّحة للاتّصاف بالعرض والاستناد بالتوسّع ، مختلفة فى المسلكين . فعلى مسلك الشريك ، هى قياسه الى الصورة السابقة والحركة المُعِدّة والامكان الاستعدادىّ للمادّة بالمقارنة ، والى الصورة الحادثة الكائنة بالسبق الزمانىّ ، والى المادّة الّتى هى حامل قوّة القبول والانفعال وموضوع الامكان الاستعدادىّ ومحلّ الصورة الكائنة ، بانّه فيها ومن شئُونها . وعلى مسلك مفيد الصناعة ، هى قياسُه الى الصورة الحادثة بالاضافة اليها ، بانّه ليسيةُ ذاتها وسلبُ حصولِها ،

وكونه مبتُوتَ الاعتبار مَدْرُوّ العقد فى متن الدهر وحاقّ الواقع ، بوجودها الحادث وحصولها العاقب وتكوّنها المستأنف، واتّصافُه فى لحاظ العقل بكونه سابقا عليها ، بحسب ظرف الحدوث ووعاء الحصول ، سبقا مطلقاً صريحا سرمديّاً ، لاسبقاً مُكمّماً سيّالاً زمانيّاً بالزمان المنقسم او بالآن الغير المنقسم . فالعدم الصريح ، بهٰذه الاعتبارات والخصوصيّات ، اخصّ من مطلق العدم الصريح البسيط المستوعب الغير المتخصّص ولا المتخصّص بالاضافة الى خصوصيّات الموضوعات ومن مطلق العدم الصريح المتخصّص فى لحاظ الذهن ، بالاضافة الى موضوع بخصوصه ، ولكن اعمّ من ان يكون بطلانا مُبتَلِعاً لجوهر الذات رأسا، وليساً مُستَرِطاً لجوهر الحقيقة على الاطلاق، ازلا وابداً وعدماً صريحاً دهريّاً لذات الموضوع مستعقباً ايّاها بالحصول فى متن الواقع بعد صريح اللّاحصول فى الدهر.

فاذن العدم الصريح له ، باعتبار تلك الخصوصيّات حظّ من عالم الوجود ، وبحسبها يصحّ ان يوصف بالاستناد الى المبدأ الحقّ بالمعلوليّة والمخلوقيّة ، يُنسَبّ الى ماهو عدمُه ولَيَسيتّهُ وسلبُه بالعنصريّة والمَبدأيّةِ . فاستقم كما اُمِرتَ ، ولاتكن من المتخبّطين .

وَميضٌ

قال فى النجاة : وكلّ ماكان بعد مالم يكن، فلابدّ له من مادّة موضوعةٍ يوجد فيها او عنها او معها . وهذا فى الكائنات الطبيعيّة محسوس مشاهد . ولابدّ له من عدم يتقدّمه ، لانّ مالم يتقدّمه عدم فهو ازلىّ . ولابدّ من صورة له حصلت فى المادّة فى الحال، والّا، فالمادّة كما كانت ولاكون .

فاذن ، المبادى المقارنة للطبيعيّات الكائنة ، ثلٰثة : صورة ومادّة وعدم. وكون العدم مبدءاً ، هو لانّه لابدّ منه للكائن من حيث هو كائن ، وله عن الكائن بُدّ ، وهو مبدأ بالعرض، لانّ بارتفاعه يكون الكائن ، لابوجوده . وقسط الصورة فى الوجود أوفر من قسط المادّة ، لانّها علّتها المعطية لها الوجود، وتليها الهيولى ووجودها بالصورة. وامّا العدم ، فليس هو بذاتٍ موجودةٍ على الاطلاق ، ولامعدومة على الاطلاق ، بل هو ارتفاع

الذات الوجوديّة بالقوّة . انتهى كلامه .

قلت : والمراد بـ « الصورة » الجوهر العقلىّ المفارق الّذى يَهَبُ الصور باذن ربّه، وهو روح القُدُس او الصورة الجوهريّة المادّيّة بما هى صورة مّا، وهى، بذلك الاعتبار، من جملة عِلَل تقويم الهيولى ، لا بما هى الصورة الشخصيّة الحادثة الكائنة ، قايمة الوجود بهويّتها الشخصيّة فى الهيولى ، بل المراد بها الصورة العقليّة المفارقة بشخصيّتها والصورة الجوهريّة المادّيّة بطبيعتها المرسلة جميعا . وقال فى التعليقات ، احتذاءً لعبارة شريكنا التعليمىّ فى تعليقاته : الفرق بين الهيولى والمعدوم انّ الهيولى معدوم بالعرض ، موجود بالذات، والمعدوم معدوم بالذات ، موجود بالعرض ، اذ يكون وجوده فى العقل على الوجه الّذى يقال انّه متصوّر فى العقل .

وَمِيضٌ

عندنا ، معشر حزب الحقّ ، انّما الهيولى الاولى الواحدة بالشخص الّتى هى من المبادى الثلٰثة للطبيعيّات ، مع الحادث الكائن بما هو حادث دهرىّ ، معيّة دهريّة بحسب الحدوث فى الدهر معا ، بعد العدم الصريح الدهرىّ ، ومتقدّمة عليه ، تقدّما بالطبع ، من حيث هو من مباديه . فامّا بالنسبة الى ذلك الكائن بما هو حادث زمانىّ ، فهى متقدّمة عليه ، فى افق امتداد التقضّى اوالتجدّد ، تقدّما بالزمان . وعند اولئك الضاربين فى ارض الاشراك ، هى مع سائر المبدعات فى الوجود ، معيّة سرمديّة ، ومتقدّمة فى الوجود على الكائن الحادث بما هو حادث دهرىّ ، تقدّما دهريّا و بما هو حادث زمانىّ ، تقدّما بالزمان . وليس بممكن ان توجد فى الدهر بما هى بالقوّة ، متقدّمة على مطلق الصورة ، تقدّما دهريّا ، اذ يمتنع انسلاخها عن الصورة فى الدهر مطلقا . ومن الناس من سوغ ذلك فى تشويش الفلسفة .

قال الشريك الرياسىّ ، فى فصل القوّة والفعل ، وهو ثانى رابعة الٰهيّات الشفاء، بهذه العبارة : انّ هذه الفصول الّتى اوردناها تُوهِمُ انّ القوّة على الاطلاق ، قبل الفعل ومتقدّمة عليه ، لا فى الزمان وحده . وهذا شيء قد مال اليه عامّةٌ من القدماء . فبعضهم

جعل للهیولی وجوداً قبل الصورة، وانّ الفاعل اَلْبَسَها الصورة بعد ذلک، امّا ابتداءً من نفسه، وامّا لداعٍ دَعاهُ الیه، کما ظنّه بعض الشارعین فیما لایَعنیه ولا له درجة الخوض فی مثله، فقال انّ شیئا، کالنفس، وقع فَلْتَةً ان اشتغل بتدبیر الهیولی وتصویرها، فلم یُحسِنِ التدبیرَ، ولا کَمُلَ لِحُسنِ التصویر، فتدارکها الباریُّ، واَحسَنَ تقویمها. انتهت عبارتُه بالفاظها. فَلْیُتَثَبَّتْ.

وَمیضٌ

واذ قد تلونا علیک مراراً، انّ العدم، بحسب ایّ ظرف کان، تعبیر عن انتفاء الشیئیّة مطلقا فی ذلک الظرف، لاشیء یعبَّر عنه بـ«الانتفاء»، وامر یطلق علیه لفظ «العدم»، فاذن، مطلق العدم لاذاتَ ولاطبیعةَ له، ولایُخبَرُ الّا عن لفظه ومفهومه الحاصل فی الذهن، اعنی مفهوم الانتفاء والبطلان واللیسیّة والسلب الّذی یجعله الذهن عنواناً لطبیعةٍ باطلةٍ مسمّاةٍ بـ«العدم» فیعتبر اضافتَه الی الماهیّات والذوات المحصّلة المتمایزة فی حدّ انفسها، فتتقوّم له حصصٌ بالاضافة الیها، متمایزة عند العقل، بحسب تمایز تلک الذوات والملکات، وبحسب ماهی متمثّلة فی الذهن، لابما هی اعدام ولیسیّات. فاذن، لاتتحصّل الاعدام واللیسیّات، الّا بتحصّل ماهی اعدام ولیسیّات لها. ولا تتصحّح عقود الاحکام علیها عند العقل، الّا عند تحصّل الموضوعات، فبحسب ذلک، یصحّ اعتبار تعلّق الخلق والأستناد الی الخالق بالاعدام واللیسیّات ایضا.

ثمّ ان الامکان الذاتیّ هو سلب طرفی التقرّر واللّاتقرّر، بحسب مرتبة نفس الذات بما هی هی، مع کونها متقرّرةً بالفعل من تلقاء الجاعل. فاذن، الامکان الذاتی ایضاً له ضربٌ مّا من التعلّق بفاعل الذات وجاعل الماهیّة، لابالذات بل بالعرض. فمن سُبُلٍ عدیدةٍ یستتبّ ویستبین انّ الله سبحانه خلقَ القوّةَ والفعلَ، وجعل الظلماتِ والنور، وفاق العدمَ وفطرَ الوجود، واَیّس الاَیْسَ ولَیَّسَ اللیس. فتبارک الله احسن الخالقین.

وَمیضٌ

قال تعالی کبریاؤه فی التنزیل الکریم: «تَبارَکَ الّذی بِیَدِهِ المُلْکُ، وهُوَ عَلی

كُلِّ شىءٍ قَدِير ، الّذى خَلَق المَوْتَ وَالحَيوٰةَ لِيَبلُوَكُم اَيّكُم اَحْسن عَمَلاً » ، لعلّ المعنىّ بهما ، الحيوٰة الدنيا الغارّةُ البائدةُ والحيوٰةُ الاٰخِرةُ القارّةُ الخالدةُ ، فانّ هذه الحيوة الظاهريّة ، موت بالقياس الى تلك الحيوة الحقيقيّة . فيستقيم خلق الموت على الحقيقة من غير مؤنة فحص .

اوالمروم بهما هذه الحيوة الظاهريّة وزوالها الطارى فى افق الزمان . وتقديمه عليها فى الذكر ، لانّه المآل والمنتهىٰ .

ان قلت : اما اَفدتَنا فى كتاب خُلسة الملكوت ؟ ـ انّ العدم الطارى مضا هى العدم الازلىّ ، فى الاستناد الى عدم حصول العلّة التامّة للوجود رأساً من الازل الى الابد ، وزوال الحيوة ، وهو الموت ، هو عدمها الطارى المستند الى عدم تحقّق علّتها التامّة فى الاٰزال والاٰباد . فكيف يتصحّح ان يتعلّق به الخلق ويقع فيه التأثير ؟

قلت : قد حقّقناهنالك من الاصول المعطاة لبصيرتك ، انّ العدم الطارى انّما مرجعه الى تخصّص الوجود بزمانٍ معيّنٍ محدودٍ ، لايتجاوزُهُ ولايتعدّاه ، وانتفاء الحُصول فيما بعد ذلك الزمان من تلقاء عدم تحقّق علّته التامّة رأساً فى الاٰزال والاٰباد . فاذن ، خلق الموت والتاثير فيه ، بحسب اختصاص الحيوة بزمان بخصوصه ، وتحدّدها بحدٍّ بعينه ، كما العدم الصريح الدهرىّ ينسب الى الفاعل بالعرض ، من حيث خصوصيّته ، بالقياس الى مطلق العدم ، بحسب ارتفاعه عن متن الدهر واستعقابه الوجودَ الحادثَ بعدَه . وايضا ، الموت من اعدام الملكات الّتى هى اخصّ من مطلق العدم ، باعتبار قيد الاستعداد وعدم الملكة ، يجرى فيه التأثير من جهة ذلك الاعتبار .

اوالمراد بـ« الموت » ماقبلَ الحيوة ، اعنى عراءَ المادّة المستعدّة عن الحيوة فى تطوّراتها السابقة ، كالنطفة والعلقة والمضغة مثلا ، فيتصحّح الخلق والتأثير فى الموت السابق بحسب المادّة وتطوّراتها . او الموت هو موت الروح الحيوانىّ وانتفاء الحيوة المزاجيّة ، بانطفاء الحرارة الغريزيّة ، لانصرام الرطوبة الغريزيّة . والحيوة هى الحيوة الحقيقيّة القدسيّة الابديّة ، فى النشأة القارّة والدار الثابتة . والقول فى خلق الموت على احد ذينك السبيلين .

او يقال : الموت هو حال النفس الناطقة المجرّدة ، حين انصرام تعلّقها بالبدن، كما الحيوة حالها عند التعلّق . فالخلق مستتبّ فيهما على سبيل واحد .

وَ ميْضٌ

فقد انصرح ، اذن ، انّ الانسان الكبير ، وهو شخص العالم بنظامه الجمليّ ، وان كان ثابت الذات، حاصل الوجود بالفعل، من جهة الفاعل الحق ، جلّ مجده، فهو باطل الذات ، هالك الماهيّة ، بحسب نفسه من سبيلين . احدهما البطلان فى مرتبة نفس الذات من حيث هى هى ، مع حقّيّة التقرّر بالفعل فى حاقّ الاعيان من تلقاء فيض البارئ الفعّال . وذلك بحسب الحدوث الذاتىّ، من حيث طباع الامكان بالذات . والثانى العدم الصريح البابّ فى متن الدهر وكبد الواقع ، قبل فيضان الذات وصدور الوجود عن ابداع الجاعل وافاضة ايّاه . وذلك بحسب الحدوث الدهرىّ ، وهو ايضا من حيث قصور طباع الامكان عن استحقاق الوجود السرمدىّ ، لوجوب تاخّره ، من حيث طبيعة المجعوليّة ، عن مرتبة ذات جاعله الحقّ الّتى هى بعينها وجوده العينىّ الواجب بالفعل من كلّ جهة ، خارجَ الاذهان ، على عرش السرمد .

ولقد احسن الشريك فى الرياسة ، حيث قال فى التعليقات :

تعليق : الحقّ ماوجوده له من ذاته ، فلذلك البارئ هو الحقّ ، وماسواه باطل. وكما انّ واجب الوجود لابرهان عليه ، فلايُعرَف الّا من ذاته . فهو كما قال: «شَهِدَالله انّه لااله الّا هو» . وقال ايضا :

تعليق : التقدّم فى المكان ان تضع رتبةً ، مثل رتبة الملك ، فيكون كلّ من هو اقرب اليه يكون اشدّ تقدّما ، وفى الفضايل غايات، يكون من كان اقربَ اليها يكون اشدّ تقدّما ، وفى الزمان آنٌ تفرضه ، فكلّ زمان ابعد من ذلك يكون اشدّ تقدّما . وتقدّم البارئ على العالم ، هو تقدّم بالوجود و بالقياس اليه ، لانّ الوجود شىء ثالث ، بل هو نفسه . وانّما تفرضه فى ذهنك ثالثا . انتهى قوله بالفاظه .

وصريح مغزاه انّ التقدم بالوجود هناك ، هو التقدّم السرمدىّ فى متن الخارج ، لانّ الوجود فى حاقّ الخارج عن عرش السرمد هناك، هو بعينه نفس مرتبة الذات المتقدّمة
۳ من حيث هى هى ، كما قد اسفلنا بسطَ القول فيه . فَليُستَيقَن :

القبس السادس

فى اتّصال الزمان والحركة ، وتقويم سياق البرهان بحسب اتّصال كمّيّة الزمان على النظم الطبيعىّ ، من سبيلين؛ ثمّ اثبات تناهى المتّصل الممتدّ فى المقداريّة، وابطال اللانهاية العدديّة فى الحوادث الزمانيّة المتعاقبة

وَمَضَةٌ

اعلمنّ انّ فى اثبات اتّصال الزمان مسلكين . الاوّل بيان انّ الصورة الجسميّة متّصلة بذاتها ممتدّة بنفسها ، ثمّ جعل ذلك مبدءًا لاثبات انّ الزمان هويّة مقداريّة متّصلة . الثانى اثبات انّ الزمان فى حدّ نفسه مقدار هيئةٍ غير قارّة متّصلة ، ثم التدرّج من ذلك الى بيان اتّصال الصورة الجسميّة الممتدّة بنفس ذاتها .

امّا المسلك الاوّل ، فنقول : انّ الجسم المعقول بذاته ، محسوس بعوارضه ، من السطوح والاضواء والالوان والأشكال وسائر الحسّيّات. فاذا نال الحسّ تلك العوارض، وادّاها الى الجوهر العاقل ، حكم العقل انّ هناك موجوداً متحيّزا بالذات ، موضوعالها ، هوالشاغل للحيّز بالذات والمتمادى المنبسط الذاهب بانبساطه وتماديه فى الجهات . فهو المعبّر عنه بـ«الجسم» . فالفارد منه يكون مامن ذاته الشاغلة للحيّز الى جهة ماغير مامنها الى سائر الجهات، والّا لم يكن يملأ المكان وينبسط فى الجهات بالذات . وحيث ليس ما بالذات ، فليس ما بالعرض ايضا ، اذ ما بالعرض نوع ما بالذات بالضرورة الفطريّة . فيلزم ان لايكون هناك متماد ينبسط فى الجهات اصلا ، لابالذات ولابالعرض . وذلك منصرح البطلان . فاذن ، يمتنع ان يكون الجوهر الفارد المتحيّز بالذات ، غير ممتدّ الذات

فى الجهات اصلا ، ولا متصحّح التجزئة فى الوهم بتّةً ، فقد بطل ان يكون للجوهر الجسمانىّ جزء لا يتجزّئ اصلا . فاذن ، قد بان انّ بين سطوح الجسم الفارد جوهراً ثخينا متّصلا بذاته ، ممتدّا بجوهره ، يتمادى جوهره فى الجهات وتنبسط ذاته فى الامتدادات ، من سبيل العلم الّذى فوق الطبيعة ، لا من مسالك البيانات الطبيعيّة .

وَمْضَةٌ

انّ انساناً من المتكلّفين لما لا يعينهم ، يُعرَف بـ « النظام » يتوهّم انّ كلّ جسم فاردٍ او غيرِ فاردٍ ، فانّه منفصل الذات بالفعل الى جسمين ، كلّ منهما كذلك بالفعل ، وهكذا الى لانهايةٍ بالعدد . فلكلّ من الاجسام اجزاء متداخلة غير متناهيةٍ بالعدد ، هى باسرها اجسام منفصلة الذوات ، منقسمة الهويّات بالفعل .

فشريكنا فى الرياسة وسائر شركاء الصناعة ، الزموه بالجزء الّذى لا يتجزّى لكون الانقسامات الممكنة حاصلة باسرها بالفعل . فلا يتصحّح انقسامٌ منتظرٌ فى الوهم ، وبلزوم كون الجسم المحدود بين السطوح غير متناهى المقدار ، لكون اجزائه المقداريّة غير متناهية العدد بالفعل . وعندى انّ هذا الالزام غير مستقيم الانتظام اصلا . اليس قد وضع ؟ — انّ الانقسامات على الترتّب ، لا فى درجة واحدة ، وانّ الحاصل فى كلّ مرتبة منقسم بالفعل الى لانهاية . فكلّ جزء من الاجزاء المترتّبة الغير المتناهيّة ، على وصف الانقسام بالفعل . فمن اين هناك جزء غير منقسم ؟ والاجزاء المقداريّة متاخّرة الحصول عن الكلّ . فاللّانهاية فيها راجعة الى التسلسل فى المعلولات و فى جهة التنازل . وذلك ليس بمستحيل ، اذ اللّانهاية هناك فى خلاف جهة الترتّب ، لانّها فى جهة التنازل والترتّب فى جهة التصاعد . ثمّ الاجزاء المقداريّة ، و ان كانت غير متناهيّة بالعدد ، الّا انّها متداخلة بالمقدار على سبيل التناقص ، غير متباينة ولا متفارزة فى سبيل التناقص . فالحاصل منها جميعا هو ذلك المقدار المتناهى المحدود بعينه . ولا محذور فى ذلك ، وليس يلزم انحصار ما لا يتناهى بين حدّين حاصرين ، لانّ السطوح والحدود كلّها واقعة فى المبدأ ، اى فى المقسم الّذى هو مورد القسمة ، لا فى شىء من مراتب الانقسامات ، ولا فى الطرف المقابل للمبدا . وبالجملة ،

السطوح والحدود انّما تكون حاصرة للمقادير لالمراتب الاعداد والمقدار المساحيّ الواحد المتناهي المحصور المحدود ، يصحّ ان يتحصّل من اجزاء مقداريّة متداخلةٍ متناقصةٍ الاَقدار غيرمتناهيّة بالعدد لابالمقدار . فاذن ، سطوح المقدار الواحد المحدود المتناهى فى المساحة حاصرة لمقداريّته المساحيّة المحدودة وعارضة لاولى مراتب الاَقدار المتناقصة المتداخلة الغير المتناهية فى العدد ، لافى المقدار. فما ذَا الّذى يوجب انحصارَ مالايتناهىَ من مراتب الاعداد بين حدّين حاصرين عدديين ، او انحصار مالايتناهىَ من القدر المساحىَ بين حدَّين حاصرَين مقداريين . فاذن انّما التعويل فى سبيل ابطال هذا الوهم على مجرّد انّه يستلزم حصولَ الكثير بلاواحدٍ ، وهو امر مستبين البطلان . فليُعلم .

وَمْضَةٌ

انّ علّامتهم الشهرستانى صاحب الملل والنحل ، ذهب وهمه ، فى كتاب له سمّاه «المناهج والبيانات» الى انّ الجسم الفارد غيرمتألّف من اجزاء بالفعل ، لكنّه ليس يقبل الّا انقسامات متناهيةً . وينصرح بطلانه من البرهان المتلّو عليك . فاذن ، قد استبان انّ الجسم الفارد بجوهر ذاته يقبل القسمة الوهميّة الغير المتناهيّة ، لست اقول الى لانهاية . بل اقول لاالى نهاية . وما يمكن ان يخرج الى الفعل من انقسامات فى طباعه قوّة قبولها متناهية العدد بالفعل لامحالة ، ولكنّها غيرمتعيّنة مرتبة التناهى بالوقوف عند نهاية اخيرة لاتتعدّاها .

واذا كان الامر على هذا السبيل ، فكذلك فيما ينطبق على المسافة المتّصلة من الحركة والزمان . فاذن ، اتّصال الهويّة وقبولها القسمة على اللّانهاية اللّايقفيّة ، شاكلة جملة المتّصلات من المقادير القارّة والمقدار الغير القارّ والحركات القطعية المتّصلة . فقد استتبّ اتّصال الزمان فى هذا المسلك .

وَميضٌ

إنّ فى تصحيح اللّانهاية اللّايقفيّة مع امتناع اللّانهاية العدديّة كما فى انقسامات الجسم، بل المقدار المتّصل على الاطلاق ، وفى مقدورات الله تعالى الزمانيّة المترتّبة الحصول

فى امتداد الزمان على التعاقب فى جهة الابد الزمانىّ شكّاً عويصاً من مُعضِلات الشّكوك فى المشهور ، وهو أنّ جميع مايحكم عليه بامكان الخروج من القوّة الى الفعل فى انقسامات الجسم ، مثلا بحيث لايشذّ عنه انقسام مايمكن فى لحاظ العقل على الاجمال اصلاً ، إمّا [أن] يسوغ وصفه بجواز اللّانهاية العدديّة ولو بالامكان وإمّا ان يمتنع ذلك ويجب له ان يكون متناهياً بالعدد البتّة .

فعلى الاوّل يلزمُ امكان المحال ، ومن المعلوم فى بداهة العقول انّ مايكون مستحيلاً تحقّقهُ يكون إمكانهُ ايضاً مستحيلاً ، والّا استلزم امكانُ امكانـِه امكانَ تحقّقه ، بتّة .

وعلى الثّانى يكون مايحكم عليه بامكان الفعليّة واجب الانحصار فى عدد متناه محصور ، فاذن يجبُ ان يقف القسمة على ذلك العدد المحصور بعينه ولايتعدّاه بالضّرورة ، فيكون امكانُ الانقسام منتهياً عنه تلك النهاية العدديّة لامحالة ، فلم يتصحّح لاوقوف النهاية عند حدّ بحسب الامكان ، فليتدبّر .

فهذا تقرير الشّكّ على وجهه ، ولم يأت فيه أحد بما يستحقّ أن يورد او يُصغى اليه . ومافى «حاشية الاشارات» لبعض من عاصرنا أنّ ذلك متضمّنٌ فرض النّقيضين ، لامفاد له الى ارادة ولامرجع له الى طائل . فمن الواجب علينا ان نسلك بك سبيل حلّ العقدة هناك ، فنقول :

إعلم أنّ فى هذه المغالطة تخليطاً وتلبيساً من جهة أخذ المرتبة المخصوصة المعيّنة مكان الطّبيعة المرسلة المبهمة ، والفرد المتعيّن الشّخصىّ مكان الفرد المنتشر الكلّىّ .

اليس من المنصرح لاُولِـى العقل الصريح والذهن الصّرّاح أنّه اذا كان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالعدد من القوّة الى الفعل ممتنعاً بالذّات كان يجب ان يكون جميع الانقسامات الممكنة فى لحاظ العقل على الاجمال محكوماً عليه لطبيعة التناهى فى العدد على الاطلاق والارسال ، او بالفرد المنتشر من طبيعة التّناهى العددىّ على أشهر معنييه الاصطلاحيّين المبسوط شرحها فى سماع طبيعيّات «الشّفاء» أعنى به طبيعةً من الطبايع

بخصوصها ، متخصّصة بتعيّن مّا من تعيّنات الافراد لابخصوصه .

وهو أيضاً مفهوم كلّىّ مطلق تحت مفهوم الطّبيعة المرسلة لابشرط شىء ، فوق الفرد المتعيّن الخاص بخصوصه ، ولا بالاشتراك بين كثيرين ولكن على التّبادل لامعاً .

وقد تأسّس فى الاسّ القانونىّ أنّ وجوب الطّبيعة المرسلة لابشرط شىء ، او الطّبيعة الّتى هى الفرد المنتشر فى نفسها اولشىء ليس يستلزم وجوب الفرد المتعيّن بخصوصه فى نفسه ، او لذلك الشىء ، على خلاف الأمر فى وجوب الفرد فى نفسه او لشىء ، فانّه مستلزمُ وجوب الطبيعة فى نفسها او لذلك الشّىء ، بل هو عينه .

و إذ قد استبان ذلك فاذن نقول : اذا كان واجباً بجميع الانقسامات اوالمقدورات الزّمانية بحسب الحصول على التدريج والتعاقب فى أبد الزمان وان يحكم عليها بطبيعة التناهى بالعدد او بطبيعة فرده المنتشر ليس يلزم من ذلك أن يجب لها شىء من مراتب التناهيات العدديّة المنبئة بخصوصيّاتها أصلاً .

فكلّ متناهٍ عددىّ بخصوصه فى حدّ متعيّن بعينه ، يمكن أن يتحقّق متناهٍ آخر عددىّ وراءه فى عدد آخر اكثر عند آخر من حدود مراتب الاعداد وراء ذلك الحدّ . فلاتقف القسمة عند حدّ عددىّ أصلاً مع انحفاظ طبيعة التناهىّ العددىّ فى جميع المراتب والحدود ، وتلك الزمانيّات المتعاقبة الحصول فى جهة أبد الزمان ، فليتثبّت .

وَمْضَةٌ

وامّا المسلك الثانى ، فنقول انّ من المعلوم المشاهد ، وجود بعض الاشياء قبل بعض ، وكذلك عدم بعض الاشياء قبل بعض ، وكذلك عدم بعض الاشياء قبل وجوده ، قبليّة مكمّمة انفكاكيّة ، يكون القبل والبعد بحسبها على حدّين متمايزين غير مجتمعين ، يمرّ بهما فى الوهم امتداد غيرقارّ . فهذا النحو من القبليّة بين الوجودات او بين العدم والوجود ، بحسب حال الاشياء فى الاعيان ، لايتصحّح الّا بان يكون فى الوجود هويّة متّصلة غيرقارّة حقيقتها التصرّم والتجدّد ، تكون هويّات اجزائها المقداريّة الوهميّة ، فى حدّ انفسها ، هى بخصوصيّاتها الغير المجتمعة فى حدّ واحد ، عين القبل والبعد ،

والقبليّة والبعديّة بالذات ، والوجودات والعدمات بحسب المقارنة لها ، توصف بالقبليّة والبعديّة اوالمعيّة . وبعبارة اخرى ، ملاحظة حال الاشياء الّتى قبلنا من الحسيّات ، تُعطى الحكم اليقينىّ بالضرورة انّ هناك ، بحسب ظرف الاعيان ، قبليّاتٍ و بعديّاتٍ ومعيّاتٍ مترتّبةٍ على الشدّة ، فانّ قبلا يكون اشدّ قبليّة من قبلٍ ، ومعيّةً اطولَ تمادياً من معيّةٍ ،

وليس يتصحّح ذلك عند العقل ، الّا اذا ماثبت انّ فى الاعيان كميّةً متّصلةً موجودةً لاعلى قرار الذات ، لاجزائها القبليّات والبعديّات بالذات ، ولما عداها من سائر المتغيّرات ، بحسب الاختصاص بها بالمقارنة الانطباقيّة فى الوجود بتّة ، اذ الامور المتفاصلة فى الوجود ، اذا لوحظت وجوداتها بما هى هى ، فهى بحسب انفسها لاتقتضى ولاتابى القبليّة اوالبعديّة ، والمعيّة او اللّامعيّة ، والتقدّرَ اواللاتقدّرَ . فتلك الكمّيّةُ المتّصلةُ هى الّتى نسمّيها « الزمانَ » و « المُدّةَ » . فليُعرَف .

وَمْضَةٌ

وانّ فى هذا المسلك تبياناً مستقيماً من سبيلٍ آخر . وهو انّ الحوادث المتغيّرة المتعاقبة ، متخصّصة باوقاتها المتسابقة المتلاحقة ، والفعّال المختار الّذى هو فاعل الذوات ، ومبدع الحقائق وواهب الصور ، وجاعل الوجودات ، حكيم فى موجوده مريد بحكمته ، متعالى المجد عن مصنوعاته ، مستوى النسبة الى مجعولاته ، ممتنع التغيّر فى ذاته وصفاته ، واجبُ الفعليّة ، سرمدىُّ الوجوب من جميع جهاته . ومن المستحيل ان يرجّح الحكيم المختار احد الامرين المتساويين من كلّ جهة بمحض ارادته ، لابمرجّح مّا يستوجب منه التخصيصَ ، ومخصّصٍ مايستحقّ منه الترجيحَ . والّا ، استلزم ان يترجّح تعلّق الارادة او تعلّقاتها الغير المتناهية فى اللحاظ الاجمالى ، لا بمرجّح ، ويتخصّص باحد الطرفين المتساوين ، لابمخصّص ، فيكون الترجيح بلامرجّح ، مستلزما للترجّح لابمرجّح فى تعلقات الارادة . وذلك امر فطرىُّ البطلان واجماعىّ الاستحالة . فاذن ، ليس يستتبّ تعاقب الحوادث المترتّبة ، الّا حيثما تكون فى الوجود اسباب متعاقبة ، تُهَيّءُ المادّة للتغيّرات

المتعاقبة ، وتُعِدُّها لقبول الفيض على التدريج بالاستعدادات المترتّبة . فيكون كلّ سابق علّةً لاستعداد المادّة لقبول اللاحق . ويجب لامحالة ان يكون السابق واجبَ الانتهاء الى اللّاحق . فلاغَناءَ ولا اِغناءَ فى ذلك للهويّات المتفاصلات بالوجود . والّا لم يكن يجب لوجود شىء منها ان يكون مرتبط التعلق بوجود شىء آخر منها البتّة . فلم يجب ان يكون السابق واجبَ الانتهاء البتّة الى اللّاحق . فلم يتصحّح ان يكون السّابق علّةً مُعِدّةً للّاحق . فاذن ، انّما يتصحّح تجدّد المعدّات المتعاقبة بوجود شىء له تجدّد الحدوث بذاته على التدريج. واِنْ هو الّا الحركة. فقد استبان انّه ليس ينتظم امرالحدوث الزمانىّ ، الّا بالحركة المتّصلة المستمرّة التجدّد المنحفظة الاتّصال الى حين فيضان وجود الحادث ، ولاحدوث فى افق التغيّر ، لولاالحركة . فقد تبيّن وجوب سبق الحركة على حدوث الشىء فى الزمان ، و وجوب كونها متّصلة الهويّة ، ليستتبّ امر هذا الحدوث . والزمان اِن هو الّا مقدار حركة معدّل النهار واتّصالها ، و به تتقدّر سائر الحركات واتصالاتها . فاذن ، قد ثبت اتّصال الزمان من هذا السبيل ، ومن ذلك يثبت اتّصال الصورة الجرميّة من جهة وجوب انطباق الزمان والحركة على المسافة .

وَمْضَةٌ

ثمّ انّ هناك مسلكا آخر ثالثا وراء المسلكين ، ينصرح به اثبات اتّصال الصورة الجرميّة واتّصال الزمان ، و بالجملة ، اتّصال المقادير جميعا فى درجة واحدة ، سواء عليها اكانت قارّةً ام غير قارّة . اليس ، اذا كانت القريحة شديدةَ الاستضاءة اكيدةَ الاستبصار ، يكون من المستبين لها ؟ — انّه يمتنع تحصّل الامتداد من اللّاامتداد والمقدار من اللّامقدار . فاذا تضامت الجواهر المتفاصلة العديمة التقدّر الممتنعة الانقسام فى حدّ انفسها بوجه من الوجوه اصلا ، وكذلك الآنات المتفاصلة الغير المتقدّرة ولاالقابلة للقسمة ، كما تذهبُ اليه اوهام فئين من المتكلّفين لما لايَعنيهم ، فالعقل الصريح يحكم بلحاظها باسرها ، متناهيةً كانت ام غيرمتناهيةٍ ، لحاظة اجماليّةً انّه لوكان يتحصّل من مضامّتها امتداد جرمانىّ ومقدار زمانىّ ، لكان الامتداد متحصّلا من اللّاامتداد ، والمقدار من

اللّامقدار . وذلك خلف محال .

وهذا المسلك يقال له فى فنّ البرهان اوثق البراهين. وهو مايكون سبيله من لحاظ جوهر ذات الموضوع . ونحن قد سلكناه فى ابواب الربوبيّات غير مرّة ، ففى كتاب تقويم الايمان ، وهوكتاب التقويمات والتصحيحات ، مرّة فى اثبات انّ لعالم الامكان فاعلا قيّوما واجبا بالذات ، لانّ حقيقة طباع الامكان سلب ضرورة طرفى الذات ، ومفادُه ليسيّة الذات وبطلانها فى مرتبة نفسها ، من حيث هى هى ، ونفس الذات بحسبها تحت مفهومما بالقوّة . وقد تقرّر فى مقرّه ، من طريق البرهان ، انّ الشىء مالم يجب لم يوجد . فلو وجدت الممكنات الجائزة الذوات ، لامن تلقاء فاعل واجب بالذات ، لزم بلحاظها جميعا ، متناهيةً كانت ام غير متناهية ، لحاظاً اجماليّاً ان يكون قد حصلت الضرورة من اللّاضرورة ، ونبعت الحقّية من البطلان ونَشَأت الفعليّة من اللافعليّة . والعقل الصريح لايستحلّ تسويغ ان يكونَ البطلان منبع الحقّية ومصدرها ، واللّافعليّة مَنشَأَ الفعليّة ومَناطَها ، واللّاضرورة يَنبُوعَ الضرورة ومِلاكَها . ومرّةً فى اثبات ان التشخّص ، بمعنى امتناع الحمل على كثيرين، لايمكن ان يتحصّل من مُضامّة الكلّيّات وتضامّ الطبايع المرسلة ، مالم يكن هناك استنادُ الى المتشخّص فى مرتبة ذاته بنفس ذاته . والّا لزم ان يكون تكرّر الكلّيّة مناط الجزئيّة ، وتكثّر الارسال مناط الشخصيّة .

فاذ قد استبان انّه ليس يتحصّل حجمٌ جرمانىّ وامتداد زمانىّ ، من مضامّة اجزاءٍ غير متجزّئة ومُشافعة آنات غير منقسمةٍ ، فقد بان انّ الصورة الجسميّة جوهر متحيّز متّصلٌ قارّ الامتداد بنفس ذاته ، والزمان مقدار متّصل ممتدّ غير قارّ الاتّصال بنفس حقيقته ، والحركة هيئةٌ غير قارّة متّصلةٌ باتّصال الزمان الّذى هو مقدارها وباتّصال المسافة الّتى هى منطبقة عليها .

وَمْضَةٌ

المقدار ليس يصحّ ان يعرض مالايكون متّصلا فى جوهره . فالاتّصال بالذات، مصحّح كونِ الشىء معروضَ المقدار . فالمقادير القارّة عارضة لجوهر الصورة الجسميّة

المتّصلة بذاتها ، والحركة متّصلة من جهة المسافة ، و بحسب اتّصالها المسافیّ صالحة لان تتكمّم باتّصال الزمان وتتقدّر بكمّیّة . فاذن ، جملة المقادير منتهية الى التعلّق باتصال الجوهر المتّصل الممتدّ بالذات بآخرة .

وَمْضَةٌ

اليس من المقترّ فی مقارّه فی فنّ البرهان ؟ — انّه لايتصوّر ان يكون البحث عن نفس ذات موضوع العلم واجزاء ذاته ، ايجاباً وسلبا ، من مقاصد العلم الّتی يطلب فيه برهانها ، بل انّما يكون من مسائل علمٍ آخرأ على منه بتّةً . وايضا انّما البحث عن موضوعات العلوم الجزئيّة واجزاء موضوعاتها جميعاً ، على ذمّة العلم الاعلى الّذی هو سيّد العلوم ومستخدمها باسرها . وايضا البحث عن اجزاءٍ لايتجزّی ، وعن المادّة والصورة ، بحث عن حقيقة الجسم بحسب جوهر ذاته وتجوهر حقيقته ، ومن حيث نحو وجوده الّذی يخصّه ، لاعن الجسم بماهو موضوع العلم الطبيعیّ . وايضاً نفی الاجزاء الّتی لايتجزّی فی قوّة البحث عن الجوهر الجسمانیّ المتحيّز الممتدّ المتّصل بذاته ، واثبات هليّته البسيطة ، والبحث عن الهليّة البسيطة لایّ شیء كان من مطالب العلم الّذی فوق الطبيعة . فاذن ، مسئلة الجزء الّذی لايتجزّی ، ايجابا وسلبا ، من مسائل العلم الالهیّ ، كما البحث عن الهيولى الاولى والصورة الجسميّة من وظائف ذلك العلم ومسائله ، على مانحن اوردناه فی هذا الكتاب وفی كتاب الايماضات والتشريفات ، وهوالصحيفة الملكوتيّة .

وشيخا حكماء الاسلام وشريكانا منهم فی تعليم الحكمة وفی رياستها ابونصر الفارابیّ وابوعلیّ بن سينا ، قد نصّا على ذلك فی زُبُرِهما ومقالاتهما . قال الشريك الرئيس فی كتابه التعليقات : تعليق : العلم الطبيعیّ له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيّات ، ونسبته الى ماتحته نسبة العلوم الكلّيّة الى العلوم الجزئيّة . وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرّك وساكن ، والمبحوث فيه عنه هوالاعراض اللّاحقة له ، من حيث هو كذلك ، لامن حيث هو جسم مخصوص . ثمّ قال : وامّا النظر فی انّه هل الجسم مؤلّف من اجزاء لايتجزّی ، او هل هو متناهٍ او غيرمتناهٍ ، او هل يجب ان يكون لكلّ جسم حيّزٌ وشكلٌ

وقوام اولا ، فانّه يتعلّق بعلم مابعدالطبيعة . فانّها من احوال الجسم من حيث هو موجود ، لامن حيث هو واقع فى التغيّر . وهوالبحث عن نحو وجوده الّذى يخصّه ، وهو انّ اىّ وجود يخصّه بى انّه هل هو جوهر او عرض ، وانّه وان كان جوهرا ، فهل هو متناهٍ او غيرمتناهٍ ، لامن حيث انّ افعالَه وتأثيراتِه هل هى متناهية او غيرمتناهية ، هو ايضا من علم مابعدالطبيعة . وامّا النظر فى انّ الجسم ، من حيث هو متحرّك ، هل هو متناهٍاو ليس بمتناهٍ ، فانّه يتعلّق بالطبيعىّ . وكذلك من حيث افعالُه تاثيراتُه ، وهل هى متناهية او غيرمتناهية من العلم الطبيعىّ . وقال فيه ايضا :

تعليق : الكلام فى انّ الجسم هل هو مؤلّف من اجزاء لاتتجزّى ، هوالكلام فى نحو وجوده ، وكذلك الكلام فى انّه هل هو مؤلّف من هيولى وصورة . وليس يتعلّق ذلك بالطبيعيّات . فامّا مايتعلّق بها ، فهوالكلام فيما يُستدَلّ به على وجوده من جهة حركاته وقواه وافعاله . والكلام فى التناهى واللّاتناهى من وجهين ، احدهما من جهة المقدار والجسم من حيث هو جسم ، والثانى من جهة احوال الجسم من حيث هو متحرّك وساكن . وهذا هوالمتعلّق بالطبيعيّات . انتهى كلامه بعبارته .

وكذلك الشريك المعلّم من قبل قال مثل ذلك فى تعليقاته ، وعبّر عنه بتلك العبارة بعينها . فما وقع فيه خاتم المحصّلين البرَعَة فى شرح الاشارات ، حيث زعم انّ نفى الجزء الّذى لايتجزّى وتناهى الابعاد ، من مسائل العلم الطبيعىّ ، بخلاف مباحث المادّة والصورة ، فانّها من مسائل الفلسفة الاولى ، فمن المُستغرَب من مثله غاية الاستغراب . ثمّ انّه قد تَبحّجَ فى شرح الاشارات بكونه مقلّداً لشريكنا فى الرياسة . فلِمَ لم يتتبّع ماذكروه فى هذا المقام ، حتى يقلّدهم فى مثل هذا الحكم الّذى عليه اجماع الحكماء السابقين واتّفاق العقلاء الماضين ؟ وكانّه نوّرالله ضريحه . انّما وقع فيما قد وقع من الفرق بين نفى الجزء الّذى لايتجزّى واثبات المادّة والصورة ، لما قد راى الشريك . اورد ذاك فى طبيعىّ الشفاء والنجاة وذافى الهيّهما . وليس فى هذا حجّةٌ له على ذلك ، فانّه لم يورده فى الطبيعيّات على انّه من مقاصدها .

و ايضا انّه رام هناك بيان نفى الجزء من سبيل الحركة . و هـٰذا النحو من البيان مأخوذ من الطبيعيّات . وقد استبان فى مظانـّه انّ اختلاف نحو البرهان يجعل المسئلة من علمين، كما فى مسئلة استدارة السماء بالنسبة الى علم الهيئة والى باب السماء و العالم من الطبيعىّ. ثمّ نحن قد حقّقنا فى حيّزه و مقامه انّ مثل ذلك يجب ارجاعه الى اختلاف الحيثيّة التقييديّة فى الموضوع . فتختلف المسئلة بالنسبة الى العلمين باختلاف الموضوع، بحسب اختلاف الحيثيّة التقييديّة . وفى هـٰذاالكتاب بيّنا نفى الجزء الغيرالمنقسم ببيانات برهانيـّة يقينيّةٍ الـٰهيـّةٍ . فليتبـُصّر.

وَمْضَةٌ

فاذ قدبان لك انّ الصورة الجسميّة جوهرممتدّ متّصل بذاته، فاعلَمن انّ هـٰذا الجوهر الممتدّ بالذات له، بحسب جوهرذاته، ان تمتـّد ابعاده فى الجهات الثلـٰث، وليس يلزمه من حيث نفس ماهيّته بماهى هى، ان تتعيّن امتدادات ابعاده باللاتناهى اوبالتناهى، و بشىءٍ من خصوصيات الاقدارالمساحيّة المعيّنة فى التناهى . فانّ الّذى من مقوّمات ذاته من حيث هى هى ان تكون ابعاده متمادية فى الجهات ، و امّا كونه فى امتداداته بحَيْثُ يُمسح بكذاكذا مرّةً او مرّات غير متناهية، فامرخارج عن قوام حقيقته . امّا وجوب تناهى ابعاده، فيلزمه فى الوجود لقيام البرهان على امتناع الـّلا نهاية . و امّا خصوصيّات الاقدار المساحيّة فبحسب خصوصيّات استعدادات المادّة .

فاذن، طبيعة مطلق امتداد الابعاد فى الجهات الثلث، مرتبة ذات الجسميّة الطبيعيّة الجوهريّة ، و تعيّنات خصوصيّات الاقدار المساحيّة، مرتبة كمّيّة الجسميّة التعليميّة العارضة . فالممتدّ بالذات ليس الّا الجسم الطبيعىّ الجوهرىّ، والجسم التعليمىّ العارض هو مرتبة تعيّن امتداد ابعاده بحسب المساحة . فاذن، شخصيّة الجسم التعليمىّ انّما تتبدّل بتبدّل المرتبةالمساحية . فامّافى صورة تبدّل الاشكال مع انحفاظ القسط المساحىّ، فشخصيّة هويّة الجسميّة التعليميّة منحفظة البقاء، كما شخصية هويّة الصورة الجسميّة الجوهريّة . و انّما المتبدّل خصوصيّات مقادير الجوانب و نهاية الابعاد بالزيادة والنقصان فى الطول

والعرض مثلا، لاشخصيّة الهويّة الممتدّة المتعيّنة بالقدر المساحىّ . و تبدّل خصوصيّات آحاد الابعاد فى الجوانب، انّما يتصوّر فى مرتبة الجسميّة الكمّيّة التعليميّة ، لا فى مرتبة حقيقة الجسميّة الممتدّة الجوهريّة .

وَميضٌ

فاذليس يتصحّح فى طبيعة مطلق الامتداد ، مالم يتعيّن مقداره ، جزء وكلّ ، فالاجزاء المقداريّة ، وهى الابعاض الّتى ينحلّ اليها الممتدّ المقدارىّ ، انّما هى من حيّز الهويّة الشخصيّة و فى درجة الجسميّة التعليميّة ، كما الاجزاء المحمولة ، وهى الاجناس والفصول من حيّز جوهر الماهيّة المرسلة بما هى هى ، والاجزاء المعنويّة المتباينة بالوجود ، و هى الموادّ و الصور من حيّز نحو الوجود ، اى حال نفس الماهيّة فى احد الوجودين العينىّ و الذهنىّ . فاذن القسمة مطلقا بضروبها الاربعة الانفصاليّة الافتراقيّة بالفعل فى الاعيان ، و الوهميّة الجزئيّة و الفرضيّة العقليّة الكلّيّة، و الّتى باختلاف عرضين قارّين فى ذات الموضوع ، كما فى البلقة ، انّما موردها الجسم الطبيعىّ الممتدّ الجوهرى، و لكن فى درجة جسميّة التعليميّة . و مصحّح الافتراقيّة منها استعداد المادّة القابلة المنحفظة الباقية ، فهى من عوارض المادّة على الحقيقة ، والوهميّة الجزئيّة مصحّحها نفس المقداريّة المتعيّنة ، فهى من عوارض المقدار التعليمىّ ، و الافتراضيّة العقليّة الكلّيّة ، و ان كانت تلحق المقدارَ التعليمىّ ، الّا انّ مناط الصلوح و مصحّح اللحوق، مطلق الامتداد الّذى هو شان نفس ذات الجوهر المتّصل فى حدّ ذاته . و الاجسام بأسرها فى قبول ضروب الانقسام ، من حيث طباع الجسميّة ، على شاكلة واحدة . فان اتّفق انْ كان جسم ما بخصوصه ، كالفلك مثلا بحيث تلزمه فى الوجود ابعاد بعينها ، فيتابىّ الافتراق الانفكاكىّ ، فليس ذلك من جهة سنخ الجسميّة ، بل من تلقاء طبيعة اخرى حافظة لكمالاته الثانية .

وكذلك المقدار الغير المستقرّ ، اعنى الزمان ايضا ، ليس يقبل الانفصال فى الخارج ، بل انما تصحّ فيه القسمة الوهميّة الجزئيّة و الفرضيّة الكليّة فقط ، لالانّه مقدار ، بل من جهة خصوصيّة حقيقته ، و من جهة وجوب اتّصال الحركة الّتى هى محلّه على الدوام

والاستمرار ، من قِبَلِ النفس الّتی تتعلّق بتدبیر جرم حاملها .

وَمِیْضٌ

فبحسب ذلک، کان «الاتّصال» یقع فی الاطلاقات الصناعیّة علی معنیین باشتراک اللّفظ : اضافیّ لا یعقل الّا بین شیئین مُتَّصِلٍ و متّصَلٍ به، و یطلق علی کون المقدار متّحد النهایة بمقدار آخر، و علی کون الجسم بحیث یتحرّک بحرکة جسم آخر؛ و حقیقیّ یوصف به الشیٔ بحسب نفسه، لا بقیاسه الی غیره . وهو ایضا بمعنیین : احدهما نفس متّصلیة الشیٔ ، ای کونه بنفس ذاته مصداق حمل «المتّصل الممتدّ فی الابعاد» علیه . فیکون بحسبه جوهر الذات متّصلا و اتّصالا باعتبارین . و المتّصل بهٰذا الاعتبار، هو صورة الجسم الطبیعیّ وفصله . والآخر کون الشیٔ فی جوهر ذاته، بحیث یصحّ تحلیله الی اجزاءٍ وهمیّة متشارکة فی حدود مشترکة . والمتّصل بهٰذا المعنی فصل للکمّ، ولازم للمتّصل الجوهریّ الّذی هو صورة الجسم فی الوجود . ولیس هناک ممتدّان بالذات جوهریّ وعرضیّ، بل انّما الممتدّ بالذات هو الجوهر المتّصل، وهو الصورة الجسمیّة الطبیعیّة، ولیس یتصحّح له، بحسب تلک المرتبة، ان تتعلّق به المساحة . فاذا تعیّن تمادیه فی ابعاده، صحّ ان یکون ممسوحا بکذا کذا مرّةً او مرّات الی لا نهایة، ان توهّم غیر متناهی الامتداد . و یقال له، بحسب مرتبة التعیّن، انّه الجسم المقداریّ من باب الکمّیّة التعلیمیّة الّتی هی مناط قبول المساواة والمفاوتة، والتناهی عارض یلزمه فی الوجود، لا فی التوهّم . وکذلک السطح، اذا لوحظ بما هو الممتدّ فی بعدین فقط علی الاطلاق، کان هو طبیعة السطح ، ولا یتعیّن له القدر، ولا تتعلّق به المساحة، ولا یتصحّح فیه الانقسام . واذا اعتبر بما یعرضه ، تعیّن التمادی فی امتدادیه، کان ممسوحاً متعیّن المقدار ، وکان یصحّ فیه الانقسام ، لٰکنّه بکلا الاعتبارین خارج عن حقیقة الجسم ، وعرض من اعراضه ، و نهایة لامتداداته ، بخلاف الممتدّ فی الابعاد الثلٰثة . فانّه باعتبار طبیعة الامتداد فی الابعاد الثلٰثة ، مقوّم حقیقة الجسم ، و باعتبار تعیّن الامتدادات من عوارض ذاته والحظّ ایضا، یجری فیه الاعتباران . وانّما یقبل الانقسام بالفعل فی جهة واحدة باعتبار التعیّن ، لا باعتبار طبیعة الامتداد فی بعد واحد ، من غیر تعیّن ، وهو بکلا

الاعتبارين عرض فى الجسم و نهاية لسطحه .

وَمِيضٌ

عسٰى ان يكون عندك ، اذن ، من فطريّات العقل الصريح والقريحة الصحيحة ، انّه كما يستحيل ان يكون الموجود بالفعل متالّف الذات من المعدومات الصرفة ، فكذلك يستحيل ان يكون هو منحل الهويّة الموجودة الى معدومات صرفةٍ . فاذن الاجزاء المقداريّة للهويّة الموجودة ، لها نحو من الوجود فى الاعيان بتّةً . افكيف يصّح ان يكون بعض العين الموجودة بالفعل معدوماً محضاً ، وكيف يصّح ان تكون هى ليسيّاتٍ صرفةٍ ؟ و ربّما تقع موضوعات لموجبات عقود خارجيّةٍ صادقةٍ ، كما اذا تسخّن بعض متصل ما فى الخارج و تبرّد بعضه مثلا ، فيصدق هٰذا البعض حارّ وذاك بارد بالفعل بحسب الخارج ، و صدق الربط الايجابىّ يستدعى وجود الموضوع بالضرورة . و ليس يسوغ ايضا ان تكون هى متفارزة الوجود و مفروزة الوجود عن الكلّ بالفعل . فكيف يعقل الاتّصال الوحدانىّ ، و هناك وجودات متفارزة متباينة ؟ و انت قد دريتَ غير مرّةٍ ، انّ الوجود شرح الذات المتقرّرة و حكاية الهويّة الواقعة ، ولا يتحصّص ولا يتكثّر الّا بالاضافة الى موضوعاتٍ متكثّرةٍ . فاذا تفارزت هناك وجودات متباينة ، كان لا محالة انّما ذلك بحسب ذوات متفارزة متباينةٍ ، كلّ منها هويّة واحدة متّصلة ، ولا يَسعُ السرُّ السّليمُ والذهنُ الغَيرُ المَؤفِ ، ان يتصوّر هويّةً واحدةً متّصلة بالذات بوجودات متكثّرة متباينة .

فاذن قد استبان أنّ الاجزاء المقداريّة للهويّة الشخصيّة المتصلة بالذات ، موجودة لا محالة بعين وجود الكلّ المتصل ، لا من حيث انّها امور موجودة برؤسها ، اتّفق ان كان لها فى الاعيان وجود واحد ، هو وجود تلك الهوية المتّصلة الواحدة ، كما هو سنّة الطبايع المرسلة المحمولة ، بل من حيث انها ابعاض ذلك المتّصل الّذى هو موجود واحد برأسه . فاذن ، انّما الاجزاء المقداريّة وجودها فى الاعيان بين صِرافة القوّة ومحوضة الفعل . ثمّ اذا طرءَ الانفصال ، شُوهدَت ذواتٌ متباينةٌ متفارزةٌ . فيكون الوجود ، اذن ، قد تعدّد بالضرورة .

و بالجملة، الوجود نفس الموجوديّة المصدريّة، وليس يتصوّر له تخصّصٌ وتكثّرٌ، الّا بالاضافة الى موضوعات، متكثّرة، فحيثما اتحدت الذوات توحّد الوجود، و ريثما تباينت تكثّر. فاذن، انّما الاتّصال و الانفصال مصيرهما الى توحّد الوجود و تكثّره، ففصل المتصل تكثير الواحد، و وصل المنفصلين توحيد الكثير، ولا يتصوّر مع طرؤ الانفصال بقاء الصورة الواحدة الاتصاليّة. فالقسمة اذن ان هى بالحقيقة الّا تحويل الوجود الواحد الى وجودات متكثّرة. ومن هناك يتبرهن انّ الواحد بالاتّصال لايختلف بالحقيقة، ولا يتّصل ما لا يتشابه بالطبيعة. فاذن، المتّصل الواحد اجزاؤه المقداريّة متّحدة بالماهيّة متشابهة بالطبيعة بتّةً. وهى لاتحصل الّا بعد حصول الكلّ. فلذلك يقال انّها ليست اجزاءً على الحقيقة، بل على المسامحة والتشبيه، وهى متشاركة فى الاسم و الحدّ، ومتوافقة و موافقة للكلّ فى الماهيّة. و الطبايع المرسلة المحمولة ايضا يقال لها انّها اجزاء لجوهر الماهيّة على المسامحة والتوسّع، لاعلى الحقيقة، ولٰكن من سبيل آخر. فهٰذا اصل عظيم الجدوى من الاصول البرهانيّة الّتى هى المبادى لاثبات الهيولى الاُولى. فاحتَفِظَنْ به، ولا تكن من الغافلين.

وَميضٌ

اَلَم نَتلُ عليك؟ـ انّ مُضامّة الكلّيات لا تُثمِرُ امتناع الحمل على كثيرين، و الكلّيّات المتضامّة متناهيةً و غير متناهية ككلّى واحد، فى حكم عدم افادة الشخصيّة و هويّة الشىء وتعيّنه ووحدته و تشخّصه وخصوصيّة وجوده المنفرد له، كلّها واحد.

لست اقول: مفهوم التّشخّص هو بعينه مفهوم الوجود بالحمل الاوّلى الذاتىّ. بل اقول: ينبوع التّشخّص هو ينبوع الوجود، و تشخّص الشىء من جهة نحو وجوده الّذى يخصّه، ممتازا عن وجودات سائر الاشياء، مباينا لها فى الحمل بماله من الخواصّ واللوازم والاعراض اللّاحقة الّتى هى امارات الوحدة الشخصيّة، من تلقاء اقتضاء جوهر الماهيّة، او بحسب استعداد المادّة و انّما مبدأ شخصيّة نحو الوجود استناده الى الموجود الحقّ المتشخّص بنفس ذاته و ارتباطه به ممتازا عن سائر الوجودات. فاذن، شخصيّة، الاشياء بمبدعها المتشخّص

بالذات، كما وجودها ووجوبها به . و تشخّص الشئ هو نحو وجوده الّذى يخصّه، فايضاً عن مبدعه . فان كان من الانوار المفارقة، كان جوهر حقيقته ، بحسب جوازه الذاتىّ، صالحا لقبول الوجود والتشخّص من فيض جاعله . ففاعله الفيّاض بذاته يفعل ماهيّته وشخصيّته . وان كان ممّا كونه للمادّة ، فتهيّؤه للقبول بحسب ما يُستَأنف لمادّته من الاستعداد .

وان فتشتَ عن كُنه المسئلة ، فالانسان الكبير، وهو النظام الجُمْلىّ لعالم الامكان، حيث انّه بشخصيّته الّتى هو عليها اكمل النظامات الممكنة، و من الممتنع بالذات نظام آخر فوقَه اوفى رتبته، بحسب الكمال، فعناية البارئ الجواد، عزّ اسمه، وهى الطبيعة الكلّيّة المدبّرة الحافظة لنظام الكلّ، اذ هو سبحانه ذو الفضل العظيم التامّ بمجده وعزّه وفضله و رحمته، و فوق التمام، قد اوجبت ان يختارَه و يُريده و يَفعلَه و يفيضه بذاته الفعّالة الفياضة و حكمته التامّة البالغة . فاذن، النظام الجُملىّ الواقع بنفسه لابتوسّط شئ مّا، ولا بمدخلية امر ما خارج عنه، و رآء ذات الله سبحانه، اذ لاخارج عنه اصلا، مرتبط بالمبدع الحقّ، وهو سبحانه بنفس ذاته مبدعه و صانعه و مفيضه و فاعله . فالنظام الوَحدانىّ الجُملىّ مرتبط بوحدته و هويّته بالواحد الحقّ المتشخّص بذاته ، و متعيّن الصدور عنه . فهو لا محالة موجود شخصىّ بالذات، و نحو وجوده، فايضا عنه سبحانه، هو حقيقة تشخّصه ومبدأ شخصيّته، وامّا كلّ جزء من اجزاء نظام الكلّ، من المفارقات والهيولانيّات، فانّما يتشخّص بالصدور عن جاعله جزءاً من النظام الجملىّ الواحد بالشخص، اذ ليس يتصوّر جزء الشئ الشخصىّ المتميّز عن سائر اجزائه فى الوجود، بما هو جزؤه الخاصّ المتميّز، الّا شخصيّا ، و العناية تقصد النظامَ على القصد الاوّل والاجزاء من حيث هى اجزاؤه .

فاذن، الاشياء اذا انبسطت و تفاصلت فى لحاظ العقل، و بانت عن المبدأ الاوّل، صحّ تعليق البعض بالبعض، فيقال فى بادى اللحظ : هٰذا من ذاك، ولاجل ذلك، ابتداءً بلاواسطة، وان انتهى الاستناد فى السلسلة الطوليّة اليه سبحانه اخيراً بالضرورة البرهانيّة. وامّا اذا لوحظت جملتها، بحسب النظام المتّسق الواحد الجملىّ، فليس هناك الّا موجود واحد بالنّظام، متكثّر بالتأليف، مستند بجميع اجزائه فى السلسلة العرضيّة الى الجاعل الفياض سبحانه،

مرة واحدة، ومتشخّص به سبحانه مرّة واحدة . فيكون هوالفاعل والغاية على الاطلاق، و هو الوجود الحقّ و التشخّص القائم بالذّات . وكلّ موجود سواه، فهو مطابق انتزاع الوجود منه ، وكلّ متشخّص غيره فهو مطابق انتزاع التشخص منه . و لا وجود و لا تشخّص. ولاحول ولاقوّة الّا بالله العلىّ العظيم . فهٰذا اصل كريم ضابطتُه امّ الاصول البرهانيّة .

وَميضٌ

و اذ تَاَسَّسَ انّ الاتّصال والانفصال توحّدُ الوجود و تكثُّرُه ، و انّما تعدّد الوجود تكثّر الاشخاص الموجودة ، و توحّده توحّد الشىٔ بالشخصيّة ، فقد ثبت انّ الوحدة الاتصاليّة ، مساوق الحصُول لا محالة للوحدة العدديّة الشخصيّة ، و الكثرة الانفصاليّة للكثرة الشخصيّة ، فاذن ، قسمة المتّصل مطاقا تحويل الوحدة الشخصيّة الى الكثرة الشخصيّة ، والاجزاء المقداريّة متاخرة عن الكلّ فى الوجود، والصورة الاتصاليّة ممتنعة البقاء بشخصيّتها مع طرؤ الانفصال ، سواء على ذلك اَكان فى الاعيان ام فى الوهم . فالجسمان لايصحّ ان يكون شىٔ منهما جزء جسم واحد متّصل، الّا على سبيل الفرض والتقدير ، لا بالفعل .

والشجرة مثلا جسم واحد بالطبع ، وحدة بالتّنوع و وحدة بالشخصيّة لا وحدةً مقداريّة . فالنار او الماء مثلا جزء من شجرة واحدة ، لامن جرميّة واحدة وصورة متّصلة واحدة مقداريّة . فليُتَحرّز من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات . فهذا ايضا اصل من الاصول فى باب اثبات الهيولى .

وَميضٌ

اعلمن انّ الوحدة الشخصيّة، بل الوحدة العدديّة مطلقا تختصّ من بين انواع الوحدة، بانّها بحسب طباعها ليست بحيث يمكن لها ان تزول عن موضوعها، فتستعقب عليه بعينه الكثرة الشخصيّة المقابلة . بل انّ زوالها مساوق زوال موضوعها بتّة . وبالجملة يمتنع توارد الوحدة الشخصية و الكثرة الشخصيّة الّتى هى مقابلتها ، على موضوع واحد

بعينه . فاذابطلت وحدة شخصيّة اوكثرة شخصيّة ، بطل ببطلانها جوهر ذات موضوعها . و اذا حدثت حدث معها جوهر ذات الموضوع . انّما احتمال التوارد على معروض بعينه شاكلة سائر اقسام الوحدة والكثرة . اليس قد تبرهن انّ الوحدة الشخصيّة ، هى عين نحو الوجود اومساوقه . ومن المتهافت الباطل ان يبطل نحو وجود الشىء ، و تستمرّ ذاته باقية . وليس يُعقل توارد وجودات مختلفة على ذات مّا واحدة بعينها اصلا ، لابحركة ، ولالابحركة . و ايضا اليس انّما الوحدة الشخصيّة مفهومها عدم الانقسام الى الجزئيّات ، كما الوحدة الاتصاليّة انّما مفهومها عدم الانقسام بالفعل الى الاجزاء المقداريّة . فلو امكن زوالها عن ذات الموضوع ، مع استمرار بقاء الذات ، بتعقّب الكثرة الشخصيّة المقابلة لها عليها ، لصحّت صيرورة الجزئىّ كليّا والشخصىّ طبيعةً مرسلةً . وهو خلف محالٌ ، خارجٌ عن دائرة التصوّر . فهٰذا آخر الاصول الّتى يتفرّع عليها اثبات الهيولى . و هو اصل ثابت لايستنكر حكمه احد من آل العقل و حزب الحقيقة .

وَميضٌ

لعلّ من فى اقليم الفطرة العقليّة لايفرق هناك فى الاستحالة بين التعاقب التعقّبى فى الفطرة الثانية ، و التبادل الابتدائىّ من بَدْءِ الفطرة الاولى . فالبيانان لمتلوّان عليك من السبيلين ناهضان بالتبيان فى الصورتين . بل انّ كون الشىء فى جوهر نفسه بحيث لا يأبى ان يكون له فى ابتداء الفطرة الاولى هذا الوجود او ذانك الوجودان . و حقيقة الجزئيّة او طبيعة الكلّيّة و هويّة الشخصيّة او ماهيّة الطبيعة المرسلة ، اشهد على نفسه بالتهافت و الفساد ، من امكان التوارد عليه على التعاقب ، من بعدُ فى الفطرة الثانية ، ثمّ اما يتُدبَر ؟ـ انه لوكان لمفهوم مّا صلوح ان يكون فى اول الفطرة الاولى ، امّا على طباع امكان تكثّر الاشخاص ، وامّا على طباع امتناع الحمل على كثيرين ، كان يتصوّر هناك حالة ثالثة للمفهوم ، هى الطباع المشترك بين الامرين وكان انّما له بحسب الذات ذلك الطباع المشترك ، دون شىء من الخصوصيّتين . فهل يتفوّه بتسويغ ذلك من فى عرض مزاج الفطرة الانسانيّة ؟ ثمّ انه حينئذ يلزم ان يكون كلّ من الامرَين بخصوصه له ، لا بنفس الذات ، بل من تلقاء

مقتض لذلك من خارج ، فيكون الجزئى جزئياً لا بالذات ، بل بعلّة ، والشخصى شخصيًا ، لا بالذات بل بعلّة ، والكلّى كلّيا ، لا بالذات ، بل بعلّة ، والطبيعة المرسلة طبيعةً مرسلة لا بالذات ، بل بعلّة ، وكانّ المسوّغ لمثل ذلك منسلخ عن الفطرة .

فهٰذا اصل يستبين به سبيل اثبات الهيولى ، على تقدير القول بالاجسام الصغار الصلبة الذيمقراطيسيّة ، و ينحل التشكيك بالفرق بين الانفصال الطارى فى الفطرة الثانية و الانفصال الخلقىّ فى الفطرة الاولى ، بالامتناع والامكان على ذلك التقدير ، فليُفقه .

وَميضٌ

ولعلّك تقول انّ هناك شكًّا قداعضل الامر فيه بالمتنطّعين ، واعتاص المحيص عنه على المُتحذلقين . و هو انّ ابعاض المتّصل الواحد موجودة فى الخارج ، على ماقد استبان ، بعين وجود ذلك المتّصل ، لامعدومة فى الاعيان راسا ولامتفارزة بالوجود ، متمازة هى عن الكلّ ولا بعضها عن بعض فى نحو الوجود الخارجىّ بتّةً . واذن يلزم صحّة حمل الاجزاء المقداريّة بعضها على بعض و على الكلّ . فيصدق قولنا : هذا الذراع هو نصفه ، وهذا النصف منه هو ذلك النصف الاخر ، اذ انّما ملاك ذلك الاتّحاد فى الوجود ، ولا حقيقة للحمل الّا اتّحاد الحاشيتين فى الوجود و تغايرهما فى الذهن . وهو امرٌ بيّن الخلف مستبين الفساد .

فيقال لك : حلّ عقدة الاعضال سبيله انّ الاثنينيّة المعتبرة فى ملاك الحمل ، انّما مغزاها تغاير حاشيتيه فى الذهن ، واتحادهما فى ظرف الحمل ، على ان يكون تشاركهما فى ذلك النحو بعينه من الوجود على الاستقلال ، واثنينيتهما الذهنيّة بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر ، ملحوظةً باعتبار القياس الى الوجود فى ظرف الحمل ، اعنى الخارج فى العقود الخارجيّة ، ولحاظاً آخر من لحاظات الذهن ، غير لحاظ الاثنينيّة فى العقود الذهنيّة ، ومطلقَ نفس الامر فى العقود الحقيقية على معنى انّ ماتحقّق فى لحاظ الذهن بوصف الاثنينيّة والانمياز ، هو المتحقّق فى ظرف الحمل على سبيل التّخالط وشأن الاتّحاد . فلا يرجع الامر الى الوحدة الصرفة اوالاُثنُوّة الصرفة ، فينثلم مِلاك حقيقة الحمل .

فاذن، ليس يتصحّح الحمل الّا اذا ماكان الاثنان فى لحاظ الذهن قد تخالطا واتّحدا، بحسب الوجود فى ظرف الحمل، على ان يكون ذلك النحو من الوجود بعينه لكلّ من ذينك الاثنين براسه، وعلى استقلاله، امّا بالذات وعلى الحقيقة بالنسبة اليهما جميعا، وذلك فى الحمل بالذات، او بالنسبة الى احدهما فقط بالذات و بالنسبة الى الاخر على المجاز العقلى، وذلك فى الحمل بالعرض، حتّى انّه يتصحّح للعقل ان يحكم بانّ الموجود فى وعاء الحمل اثنان فى نفس الامر على الاستقلال، و ان كان نحو وجودهما، فى وعاء الحمل، واحداً، فليس يستوجب ذلك تحقّقهما فى وعاء الحمل على شأن الاثنوة، و على سبيل مَيْزِ الوجود، لانّ مناط التعدّد و الاثنينيّة و شار الانمياز والانفراز فى ظرف، انّما هو اثنوة نحو الوجود و تعدّد شخص الحصول فى ذلك الظرف.

واذا تاسَّسَ ذلك فنقول: قد استبان انّ مايكون موجودا بعين وجود المتّصل الواحد، بما انّه بعض من ذلك الموجود البسيط الواحد وحدةً صِرفةً، و بعض الموجود، الواحد، الوَحْدانىّ الذات والهويّة، يمتنع ان يكون مباينا له فى الحصول، منمازا عنه فى الوجود، او معدوماً صرفاً، لامن حيث انّ ذلك الوجود بعينه قد انتسب اليه ايضا برأسِه انتساباً بالذات او بالعرض، كما انّه انتسب الى ذلك المتّصل براسه انتسابا بالذات، فهو غير معايرٍ بمعيار الحمل. فانّه لايكون محمولا عليه اصلا، لاحملا بالذات، ولاحملاً بالعرض، اذليس الموجود برأسه هناك اثنين فى نفس الامر، ونحو وجودهما فى وعاء الحمل واحد، حتّى يصحّ الحكم بانّ الموجودين فى حدّ ذاتيهما على الاستقلال، اتّفق ان اتّحدا بحسب نحو الوجود، امّا بالذات او بالعرض. بل الصحيح انّ الموجود فى حدّ ذاته واحد، ثمّ الذهن يحلله الى ابعاض غير ممكنة التخلّف عنه فى الوجود ولا صحيحة الانفراز عنه بحِسبِه.

فهٰذا سبيلنا معشر الحكماء الراسخين فى العلم، فلا تَحيصنّ عنه، فانّه فرجا رحكم العقل فى دائرة الحمل. فامّا المقلّدون فانّهم يَهيمُون فى المفاوز و يَتيهُون فى المتايهِ، وَ اَمثَلُهُم طريقةً يسلك مسلك ضعفاء العقول، فيتشبّث فى مَغرَق التشكيك بحشيش التخصيص، ويقول، على سياق مقالة النُحاة فى مقاماتهم، انّ التعارف قدخصّ الحمل بالاتّحاد

فى الوجود، مع عدم التمايز فى الوضع . ومنهم من يضلّ عن السبيل، فيرتكب تسويغ الحمل فى الجزء المقدارىّ و يقول : نصف الذراع مثلا اذا اُخِذَ من حيث الطبيعة المقداريّة لابشرط شئ كان محمولا على كله . ولا يستشعر انّ الطبيعة المقداريّة لابشرط شئ من الاجزاء المحمولة الّتى تتقوم منها الحقيقه، بحسب سنخ جوهر الماهيّة، وهى من حيّز طبيعة الحقيقة المرسلة، والاجزاء المقداريّة بحسب الكميّة والاتّصال، هى الّتى ينحل اليها شخص المتّصل، وهى من حيز شخصيّة الطبيعة الامتداديّة، وتلك متحدّه مع الحقيقة المرسلة المتقوّمة منها ، وهٰذه مباينة للهويّة الشخصية المنحلّة اليها بتّة . فليتَبَصَّر .

وَمِيضٌ

انّ هيولى عالم الكون والفساد واحدة بالشخص فى ذاتها، وحدة شخصيّة مبهمة، ولها تشخصات بالعرض، بحسب اشخاص الصور، المتواردة عليها والمحصّلة لابهام وحدتها الشخصيّة الذاتية . و انّ مقوّم ذاتها الواحدة بالشخص من الصورة الجرميّة الممتدّة بالذات، طبيعة الصورة الّتى قسط امتدادها من المساحة مابين مركز العالم و مقعّر سطحى فلك القمر، مرسلة بالقياس الى خصوصيّات مراتب الاتّصالات والانفصالات، بعد انحفاظ ذلك القسط المساحىّ بعينه، فى تطورات الاتّصال و الانفصال جميعا . وكذلك هيولى كلّ جسم بخصوصها . فان مقوّم خصوصيّة ذاتها، القسطُ المساحى المعيّن من الصورة الجوهريّة الممتدّة بذاتها لذلك الجسم بخصوصه، لا بشرط شئ من خصوصيّات الاتّصالات و الانفصالات . وكلّ من تلك الخصوصيّات المتّصلة والمنفصلة بشرط انحفاظ نصاب القسط المساحىّ ، محصّلة لوحدة ذات تلك الهيولى الشخصيّة ، ورافعة لابهامها .

و لاكذلك الامر فى الصورة الجسميّة . فانّ القِسط المَساحىّ المتّصل المتعيّن باتّصاله المعيّن بعينه، ميزان تشخّصِ الصورة الجسميّة الممتدّة بذاتها ، و مِلاك شخصيّة شخصها بخصوصه، كما قد تعرّفتَه .

و من هناك يستبين انّ انفصال الصورة الجرميّة المتّصلة الواحدة بالشخص الى صورتين متّصلتين شخصيّتين ، ليس يستوجب تبدّل هيولاها الواحدة بالشخّص فى حدّ

ذاتها الى هيوليين شخصيتين متكثّرتين بالهوية الشخصيّة، كما الامر فى الصورة . فاذن، انقسام الصورة الشخصيّة وانفصالها الى صورتين متباينتين بحسب الهويّة الشخصيّة بالذات، ليس مبدأ استيجاب انقسام المادّة الشخصيّة و انفصالها و تبدّلها الى مادّتين شخصيتين متباينتين بالهويّة الشخصيّة الّا بالعرض، لا بالذات . فيسقط التشكّك بالزام ان تكون للهيولى الاولى هيولى ومادّة لما قدبان انّ المقوّم لشخصيّة الهيولى الواحدة بالشخص، انّما هو المرتبة المساحيّة من الصورة الجرميّة، لا شئ من خصوصيّات الاتّصال والانفصال فى القدر المساحيّ المساوقين للوحدة والكثرة الشخصيّتين .

فهذا معنى ما تسمعهم يقولون : الصورة الجسميّة الممتدّة بذاتها ، بحسب نفس طبيعتها لا بشرط شئ ، مقوّمة لجوهر ذات الهيولى الشخصيّة ، بماهى هيولى شخصيّة و شريكة لعلّة تشخّصها و ذاتها المتشخّصة المبهمة المستبقاة بتوارد الصور الشخصيّة عليها ، و متقدّمة عليها تقدّما بالذات ، و بحسب خصوصيّته هويّتها الشخصيّة المتقدّرة الممسوحة ، حالّة فيها و متقوّمة بها . فاذن ، ابهام وحدة الهيولى الشخصيّة بالنسبة الى الصورة الجسميّة ، انّما هو بالقياس الى الاتّصالات والانفصالات ، لا بالقياس الى مراتب الاقدار المساحيّة . فهيولى جسم قدره فى المساحة ذراعان فى ذراعين ، مثلا ، و يمتنع ان تقبل صورةً جسميّةً قسطها من الامتداد بحسب المساحة ثلثة اذرع او ذراع و نصف مثلا .

فاذن، الامر فى التخلخل والتكاثف الحقيقيّين ، ليس على ما تحسبه الجماهير ، باذهانهم المشهوريّة ، بل على سبيل آخر ، كما حقّقناه فى حيّزه ومقامه . ثمّ انّ للهيولى الشخصيّة فى حدّ وحدتها المبهمة ابهاماً ، بحسب الصور الطبيعية المنوّعة ايضا ، ولكن بالقياس الى خصوصيّاتها الّتى تتوارد عليها وهى تحت الكون ، لا الّتى وجودها فوق افق التغيّر والتبدّل ، وليس يمضى فية حكم الكون والفساد والزمان والحركة .

وَمْضَةٌ

هل قرع سمعك ؟ ـ انّ للحركة معينين ، احدهما حالة بسيطة شخصيّة ، هى كون

المتحرّك متوسّطا بين المبدأ والمنتهى، كوناشخصيّا سيّالا مستمرّ الذات الشخصيّة، مادامت الحركة باقية، غير مستقرّ النسبة الى حدود مافيه الحركة . فلا محالة ، اىّ آن يفرض فى زمان الحركة، تكون فيه للمتحرّك موافاة حدّ من الحدود لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولا بعده، فلايكون له ذلك الحدّ فى آنين، كمايكون فى كلّ من حدّى الطرفين المبدأ والمنتهى . وهذه الحالة البسيطة ، بحسب نفس ذاتها السيّالة الغير القارة ، بحسب نسبتها اللازمة لها إلى حدود المسافة بالموافاة ، يقال لها الحركة التّوسطيّة ، وليست هى بحسب نفسها من الموجودات الدّفعية الوجود ، و لا من الموجودات التّدريجيّة الحصول ، بل هى من الموجودات الزّمانيّة الّتى يستلزم وجودها زماناً مّا تكون هى موجودة فيه لاعلى سبيل الانطباق على امتداده ، بل على أن تكون بتمام هويّتها موجودة فى كلّ جزء من أجزائه، و فى كلّ حدّ من حدوده على خلاف الامر فى الموجودات التّدريجيّة الحصول. و لا يصحّ أن يتوهّم آنٌ مفروضٌ يقال له : إنّه آن أوّل الوجود و ابتداء الحصول على خلاف الأمر فى الموجودات الدّفعيّة .

فالحركة بهذا المعنى لايتصوّر انطباقها على مسافة مّا متّصلة ، ولاعلى زمان مّا ، ولا على أمرمّا ممتدّ الهويّة أصلاً ، إنّماتكون منطبقةالذّات انطباقاً سيّالاً أبداً على حدٍّ غير منقسم من حدود المسافة و على آنٍ غير منقسم من آنات الزّمان .

و الثّانى هيئة متّصلة هى القطع المنطبق على المسافة المتّصلة مابين طرفيها المبدأ و المنتهى تقال لها الحركة القطعيّة ، و هى تدريجيّة الوجود غير قارّة الأجزآء ، إنّما وعاء هويّتها وظرف حصولها الزّمان، وحدودها الموهومة الغير المنقسمة أكوان مفروضة فى الوسط بحسب حدود منفرضة فى المسافة ، و آنات موهومة فى الزّمان .

فالحركة بالمعنى الأوّل خارجة عن الحركة بهذا المعنى ، غير قائمة بها ، بل راسمة إيّاها و قائمة بموضوعها ؛ وهلاك راسميّتها لها استمرار ذاتها البسيطة الشّخصيّة السيّالة، و عدم استقرار نسبتها إلى الحدود الموهومة فى المسافة .

وَمْضَةٌ

كما فى الحركة امران مختلفان بالمفهوم متباينان بالذات، فكذلك بازائهما فى الزمان شيآن مختلفان. احدهما الآن السيّال، وهو مكيال الحركة التوسطيّة، وما تنطبق هى عليه غير مفارقة ايّاه، مادامت موجودةً. والاخر الزمان المتّصل الممتدّ، وهو مقدار الحركة القطعيّة، وما توجد هى فيه و تنطبق عليه. وكما الحركة التوسطية السيّالة و رآء حدود الحركة، بمعنى القطع، فكذلك الآن السيّال غير الآن الّذى هو طرف الزمان و الفصل المشترك بين قسميْه الماضى و المستقبل، وغير قائم به، بل راسم ايّاه وقائم بجرم الفلك الاقصى الّذى هو موضوع الحركة القطعيّة المستديرة الّتى هى محلّ الزمان والحركة التوسّطية الدوريّة الّتى هى ملزومة الآن السيّال، و بالآن السيّال تُكال الحركاتُ التّوسطيّة الدّوريّة والاستقاميّة جميعا، كما بالزمان تُقدَّرُ جميع الحركات القطعيّة المستديرة و غير المستديرة. والان السيّال والحركة التوسطية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع، فى ازاء النقطة الفاعلة للخطّ، كما اذا فرض مرور رأس مخروط على سطح. و الانات الموهومة الّتى هى اطراف الازمنة والاكوان فى حدود المسافة الّتى هى الحدود الموهومة للحركة بمعنى القطع، فى ازاء النقاط الّتى هى اطراف الخطوط بالفعل والنقاط المفروضة فى الخطّ المتّصل بالتوهّم، الّا انّ الآن الطرف ليس الّا الآن الوهمىّ فى الزمان، ولايكون الّا واصلا، و النقطة منها موهومةٌ واصلة، و منها موجودة فاصلة، كما حدود الحركات القطعيّة و اطرافها.

وَمْضَةٌ

لا تَنْسَيَنّ ما حقّقناه فى الافق المبين، انّ طبيعة حركة الفلك الاقصى الّتى هى محلّ الزمان بخصوصها، لاطبيعة أيّةِ حركة كانت، جزء علة الزمان ومتقدّمة عليه، تقدّما بالذّات، وتشخّص ايّة حركة كانت، سواء عليها اكانت الّتى هى محلّ الزمان ام غيرها، مشروط بالزمان، ولادور، كما قدقيل لك من قبل فى الهيولى والصورة، انّ الصورة بماهى صورة مّا، و بماهى طبيعة الصورة، جزء لعلّة الهيولى الشخصيّة، ثمّ الهيولى المتشخّصة علة

لتشخص الصورة بوجه مّا، ای علّة قابلة للصورة الشخصيّة، من حيث هى صورة شخصيّة.

فالزمان ليس من جملة المشخّصات بمعنى العلل المشخِّصة لشىء من الاشياء، الّا الحركة، لانّ الحركة بطباع ذاتها الموجودة، لاتوجد منسلخةً عن السرعة والبطؤ، وهما ليسا ينفكّان عن الزمان بل عن تعيّنه، اذالسرعة المعيّنة انّما تعيّنها بخصوصه بحسب زمان بعينه. فامّا سائر الاشياء المتشخّصة الزمانيّة، فانّ الزّمان بالاضافة اليها، ظرف التشخّص والوجود، لامن جملة العلل المقتضية الّا بالعرض، و بحسب اعتبار مابالعرض يقال: الامور مرهونة باوقاتها.

و هذا ما رامه الشريك الرئيس فى ثالث عشر ثانية طبيعيّات «الشفاء» بقوله:

و الزمان ليس بعلّة لشىء من الاشياء، لكنّه اذاكان الشىء مع استمرار الزمان يُوجَد او يُعدَم، و لم تُرَ له علّةٌ ظاهرة، نسب الناس ذلك الى الزمان، اذ لم يجدوا هناك مقارنا غيرالزمان، او لم يَشعُرُوا به.

وَمِيْضٌ

ان رأيتَ سرّك منزعجاً بما ينفثُ المتشكّكون فى عُقَدِ التشكيك، ان الكون فى الوسط يصدق على كلّ من الاكوان الوسطيّة المنفرضة بحسب الحدود المُعَيَّنةِ الممكنة الانفراض فى المسافة المتّصلة الشخصيّة. فيكون الحصول فى الوسط امراكليّا، لاواحداً بالتّشخص مع كون المسافة المتّصلة هويّةً واحدةً شخصيّةً. ومن هذا السبيل نَفْثُهُم فى عُقْدَةِ التشكّك فى حمل الجزئيّات بعضها على بعض، كهذا الناطق بالقياس الى هذا الانسان، وهذا الحيوان وهذا الكاتب وهذا الابيض مثلا، انّه لوصحّ ذلك، لزم ان يكون هذا الناطق، مثلا، ذاوحدة مبهمة بالقياس الى تلك الجزئيات الّتى يحمل هوعليها، فيلزم ان يكون الجزئىّ كليّا، والشخصىّ طبيعةً مرسلةً. فَاعْلَمْ انّ معيار كون المفهوم كليّاً و طبيعةً مرسلةً، هو كونه فى حدّ نفسه ذاوحدة مبهمة، بالنسبة الى اكثر من هويّة واحدة، فلايتاَبىّ بوحدتها المبهمة ان تكون له تحصّلات منتظرةٌ، كلّ واحدة منها اقوى و اتمّ من تحصّل طبيعته الواحدة المبهمة فى حدّ وحدة جوهر ذاتها المبهمة. فهذا مايُعنَى بكون

المفهوم طبيعة كليّة مرسلةً مقولةً على كثيرين .

و الامر فى الحركة التوسطيّة الشخصيّة ، بالنسبة الى تلك الاكوان الوسطيّة ، ليس على هذا السبيل . فمن المستبين انّ مناط التحصّل الشخصىّ لجوهر ذات الحركة التوسطيّة و لكل من الاكوان الوسطيّة ، هو وحدة الموضوع و الزمان و مافيه الحركة و تعيّن المبدأ والمنتهى ، كلّ ذلك بالتّشخص ، لاغير . فاذا توسّط هذا المتحرّك الشخصىّ فى هذا الزمان الشخصىّ فى هذه المسافة المتّصلة الشخصيّة بين طرفيها الشخصيّين اللّذين هما المبدأ و المنتهى ، لم يكن يزداد بعد ذلك بشىء من الاكوان والحدود المعيّنة المفروضة الوسطيّة تحصّلاً و تشخّصا ، بحسب تلك الحركة اصلا . بل انّما يلحق الهويّة المتحصّلة الشخصية عوارضُ نسبيّةٌ تدريجيّة زايدةٌ على تحصّل وحدتها الشخصيّة ، بحسب موافاة حدودٍ منفرضةٍ فى تلك المسافة المتّصلة الشخصيّة . فاذن ، ليس يتعدّد و يتكثّر التّحصّل الشخصى للكون فى الوسط ، الّا بتعدّد المسافة و انبتات اتّصالها و حصول مبدأ و منتهى متعيّنين بالفعل و رآء ذينك الاوّلين .

و على هذا الاسلوب ، يستبين لك السبيل فى حمل الجزئىّ على الجزئيّات المتّحدة جميعا فى نحو الوجود . فمن المنصرح ايضا انّه ليس هناك حصول تحصّلات شخصيّة منسوبة الى طباع مفهوم واحد بنفس طبيعته متكثّر بحسب تلك التحصّلات المتكثّرة المنسوبة الى طبيعته الواحدة . بل الامر هناك على العكس ، فانّ هناك تحصّلا شخصيّا واحدا بحسب نفسه ، متكثّرا بحسب الطبايع المتعدّدة المنسوب هو اليها . فاذن الامر فى الجزئى المحمول على الجزئيات المختلفة بالمفهوم لابالتحصّل ، على خلاف شاكلة الوحدة المبهمة الّتى هى معيار كون المفهوم طبيعةً كليةً مرسلةً مقولةً على كثيرين ، من وجوهٍ عديدة .

الاوّل انّ الطبيعة هنالك واحد . بحسب نفس الذات متكثّرة بحسب التحصّلات المتعدّدة المنسوبة اليها ، و هناك التحصّل واحد بحسب نفس الذات ، متكثّر بحسب الطبايع المتعدّدة المنسوب هو اليها .

الثانى انّ المتحصّلات الكثيرة هنا لك تحت الطبيعة الواحدة المقولة عليها من حيث

التحصّل، و هناك الموضوعات و المفهوم المحمول عليها جميعا فى درجة واحدة من التحصّل والتعيّن . فلا محالة يزداد التحصّل هنالك، ولا كذلك الامر هناك .

الثالث انّ مِلاك التحصّل فى كلّ واحد من الكثيرين هنالك، خارج عن قوام ماهو مِلاك التحصّل فى سائر الآحاد ، والامر هناك على خلاف ذلك .

الرابع انّ الموضوع والمحمول يستحقّان الوضعَ والحملَ هنالك، من حيث التحصّل والابهام، وهناك ليس الامر على هذا السبيل .

ثمّ من المُستَغرَب من شريكنا فى الرياسة، وقد حصّل هذا الاصل فسلك مسلكه فى طبيعيّات الشفاء، وابطل به عُقدَة الشكّ فى باب الحركة التوسطيّة، انّه لِمَ لم يَسلُكه فى باب الحمل، فاستنكر حمل الجزئىّ مطلقا فى قاطيغورياس الشفاء . فليتعرّف .

وَميضٌ

ا لَستَ اذن قد تَحقّقتَ ؟ ـ انّ الفرق بحسب الاتّصال الغير القارّ بين الحركة التوسطيّة والحركة بمعنى القطع، وكذلك بين الآن السيّال والزمان الممتدّ، انّ الاتصال الغير المستقرّ على سبيل التصرّم والتجدد فى الحركة التوسّطية، والآن السيّال انّما هو فى لازم الامر البسيط الموجود الشخصىّ، اعنى النسبة الغير المستقرّة الى الحدود المنفرضة بالموافاة، و فى الحركة بمعنى القطع، والزمان الممتدّ هو فى نفس الهويّة المتّصلة الممتدّة الموجودة، و انّ الحركة بمعنى القطع والزمان الممتدّ انّما يرتسمان من نفس ذات الامر البسيط الموجود على سبيل استمرار الذات و عدم استقرار النسبة، بل انّما هويّتاهما متحصّلتان من مجرّد ذينك الوصفين للامر البسيط الراسم لهما، اعنى الحركة التوسطيّة والآن السيّال، لاغير . فاذا حكمتَ انّ الراسمين موجودان فى الاعيان على ذينك الوصفين، فقد لزمكَ لا محالة انَ تحكُم انّ الهويتيّن المتّصلتين المرتسمتين بل المتحصلتين من نحو وجودهما على ذينك الوصفين موجودتان ايضاً فى الاعيان بتّة، ان كنتَ بسلامة قريحتك من مرض الخِداج و آفة الاعوجاج من حِزبِ الحقيقة و رجال الحكمة .

ومن سبيلٍ ثانٍ برهانىٍّ ايضاً، اليس قد تحقّق عند بصيرتك غير مرّة واحدةٍ ؟ـ

انّ ارتفاع الامر الواقع عن متن الدهر محال واّلا، لزم الامتداد فى الدهر . وايضا، الموجود فى زمان مـّا لا يرتفع فى الدهر عن زمان وجوده، واّلا، اجتمع النقيضان، ولاعن زمانٍ آخر غير زمان وجوده ، لانـّه لم يكن موجوداً فيه ، حتّى يرتفع عنه . بل انـّما ينجدّد و ينبتّ استمرار وجود الشيء الزمانىّ فى الزمان . فيحسب غير ذى بضاعة التحصيل، انّ العدم قد طـَرَأ على وجوده الواقع فى زمانه . و الصحيح انّ الوجود لم يحصل فى الزمان البعد رأساً، لانـّه قد بطل الوجود الحاصل فى الزمان القبل، و على هذا السبيل حقيقة الامر فى النسخ والبداء ، على ماقد اقترّ تحقيقه فى مقرّه .

و اذ قد استبان ذلك فنقول : لـمّا كان الكون فى الوسط وكذلك الآن السيـّال حاصلا فى حاقّ الاعيان، فى كلّ جزء من الاجزاء المنفرضة فى زمان الحركة، و فى كلّ حدّ من حدوده و حصوله فى ذلك الجزء و فى ذلك الحدّ، بما هو حصول فى ذلك الجزء و فى ذلك الحدّ، ليس يبطل فى فضاء وعاء الدهر بتّةً، وان انقضى فى مضيق افق الزمان، فقد انصرح انّ بين الحصولات فى تلك الاجزاء و فى تلك الحدود ، من حيث هى حصولات فيها ، اتصالاً فى التحقـّق ، بحسب الحصول فى فضاء وعاء الدهر ، و ان كان بعضها منقضياً و بعضها متجدّدا ، بحسب الوقوع فى مـَضيقِ افق الزمان . و ايضا ، قـَطْعُ اىِّ جزء فـُرِضَ فى المسافة ، ليس يرتفع عن الواقع عن زمانٍ هو فيه ابداً . وكذلك موافاة اىّ حدّ اُنتزِع منها ، ليست تبطل فى الواقع بما هو واقع فى آنٍ بعينه اصلاً . و تلك القـُطوع والمُوافـَئات ، هى فى ظرف الاعيان ، فلا محالة يجب الاتـّصال الواقعىّ فى ظرف الاعيان بين القـُطوع المفروضة للاجزاء المنفرضة فى المسافة، وكذلك بين المـُوافئات المفروضة بالقياس الى الحدود المـُتـَوَهـَّمة ، بالضرورة الفطريـّة، وان لم يكن ذلك الاتـّصال بحسب الاجتماع فى حدٍّ من حدود افق امتداد الزمان . فـَلـْيُعلـَم .

ومن سبيل ثالثٍ برهانىٍّ ايضا، اليس ؟ـ اذا كان لايـُعقـَل انطباق الحركة التوسطيـّة والآن السيـّال على شىء من المقادير الواقعة بين الحدود المنفرضة اصلاً ، بل كان المتحرّك ، بحسب ذلك ، يكون ابداً فى كلّ آنٍ من الآناتِ المفروضة فى زمان الحركة ، على

حدّ من تلک الحدود ، فیکون لامحالة لیس یصحّ للمتحرّک من تلقاء الحرکة التوسطیّة والآن السیّال ، موافاة مقدارٍ مّا هو بین حدّین من تلک الحدود المفروضة ، بل انّما له ، من تلک الجهة ، فی کلّ آنٍ بخصوصه ، موافاةُ حدٍّ بعینه غیر منقسم ولامتقدّر اصلا ، لاغیر . فاذن ، لو لم یکن له فی الوجود الّا الحرکة التوسّطیة و الآن السیّال ، لم یکن یتصوّر له ، بحسب الوجود فی الخارج ، الّا موافاة الحدود من دون موافاة شیءٍ من المقادیر المتّصلة الّتی هی بینها . فیلزم لامحالة ان یکون یَطْفر ، مادام متحرکاً طَفَراتٍ لا الی نهایةٍ ، علی حسب المقادیر المنفرضة بین تلک الحدود لا الی نهایةٍ ، لیتصحّح له موافاةُ تلک الحدود . فیکون یطفر عن جملة المقادیر بأسرها و یُوافی جملة الحدود بأسرها . فهٰذه هی الطفرة الحقیقیّة الکبریٰ ، وانْ هی الّا اعظم سیّئةً واکبر فاحشةً من الطفرة المشهوریّة الصغری الّتی قد تکلّف تسویغها و تجشّم ارتکابها بعض الغاغة من جماهیر المتکلّفین .

فاذن ، قد تبرهن من هٰذه السُبُلِ المستبینة ، انّه لیس للمتحرّک بُدٌّ فی قطع المسافة المتّصلة الموجودة و ینْلِ موافاتِها فی الخارج من حرکةٍ قطعیّةٍ متّصلةٍ موجودةٍ فی الاعیان منطبقةٍ علی الاتّصال المسافیّ ، اعنی المسافة المتّصلة الّتی فیها الحرکة ، وعلی الزمان الممتدّ الّذی تتکمّمُ و تتقدّرُ هی به ، و توجد بهویّته المتکمّمة المتصلة فیه ، علی سبیل الانطباق علیه . و اذن ، فقد وجب وجود الزمان المتدّ الّذی هو وعاء وجودها وظرف حصولها ایضا فی الاعیان فی متن الدهر . ومن ذلک یستبین انّ متن الدهر وعاء وجود الزمان الممتدّ . فلیُتَبَصَّرْ .

وَمیضٌ

لاتحسبنّ احداً ، من رؤساء الفلاسفة و مُعَلّمیهم و اتباعهم المحصّلین ، مستنکراً لوجود الزمان الممتدّ بهویّته المتّصلة من ازلِه الی ابدِه ، فی کبد الخارج وحاقّ الاعیان فی متن وعاء وجوده الّذی هو الدهر . و وجود الحرکات القطعیّة المتّصلة جمیعاً فی ظرف الاعیان فی وعاء وجودها ، و هو الزمان الممتدّ المتّصل الموجود فی الدهر . وانّما شِرْذِمَةٌ

من المقلّدين تـاهـوا بأوها مهم القاصِرَة ، فى مَتيهَة ظُلُمات الشكوك المتراكمة ، فضلّوا عن سواء السبيل . وكانَ كُلَيْمات و اُليْفاظاً للتلميذ فى التحصيل قد اَوْهَمَتْهُم هنالك قَصْر الوجود فى الخارج على الآن السيّال و الحركة التوسطيّة . فنحن ، فى الافق المبين و فى الصراط المستقيم ، قد استقصينا الفحص استقصاءً بالغاً ، لايَذَرُ للشكوك مَذهباً و مَسْلَكاً ، و لا للاوهام مُسْتَقَرّاً و مُقاماً . فلا حاجة لنا الى استيناف القول فى سبيل ذلك مرّةً اخرى . فَلْنَقْتَصِرِ الآنَ هٰهنا على نَقْلِ عِضَةٍ يسيرةٍ من كلام الشريك الرئيس ، فنقول :

قال فى ثالث عشر ثانية طبيعيّات «الشفاء» فى حلّ الشكوك المقولة فى الزمان :

و امّا الزمان ، فانّ جميع ماقيل فى امر اِعْدامِه ، و انّه لا وجود له ، فهو مبنىّ على اَن لاوجود له فى الآنِ : و فرقٌ بين ان يقال «لاوجود له مطلقا» و بين ان يقال «لاوجود له فى آنٍ حاصلاً» و نحن نسلّم و نصحّح انّ الوجود المحصّل على هذا النحو لا يكون للزمان ، الّا فى النفس والتوهّم . وامّا الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق ، فذلك صحيح له . فانّه ان لم يكن ذلك صحيحا له ، صَدَقَ سلبه ، فصدق انّ نقول انّه ليس بين طرفى المسافة مقدارُ امكانِ لحركةٍ على حدٍّ من السرعة يقطعها ، و ان كان هذا السلب كاذبا ، بل كان للحركة ، على ذلك الحدّ من السرعة ، مقدارٌ فيه يمكن قطع هذه المسافة ، و يمكن قطع غيرِها بِاَبْطاءَ و اَسرعَ ، على ما قد بيّنّا قَبْلُ . فالاثبات الّذى يقابله صادق . وهو انّ هناك مقدارَ هذا الامكان . والاثبات دلالة على وجود الامر مطلقا ، و ان لم يكن دلالةً على وجوده محصّلاً فى آن او على جهة مّا ، و ليس هذا الوجود له بسبب التوهّم ، فانّه و ان لم يُتوَهَّم ، كان هذا النحو من الوجود و هذا النحو من الصدق حاصلاً . و مع هذا ، فيجب ان تعلم انّ الموجودات ، منها ما هى متحقّقة الوجود مُحَصَّلَتُهُ ، و مِنها ماهى اضعف فى الوجود . والزمان يُشْبِهُ ان يكون اضعف وجوداً من الحركة ، و مُجانِساً لوجود امور بالقياس الى امور ، وان لم يكن الزمان ، من حيث هو زمانٌ ، مضافاً ، بل قد تَلْزَمُهُ الاضافة . و لمـّا كانت المسافة موجودةً ، وحدود

المسافة موجودةً ، صار الامر الّذی من شانه ان یکون علیها و مطابقاً لها او قطعاً لها او مقدارَ قطعٍ لها ، له نحو من الوجود ، حتّی ان قیل انّه لیس له البتّة وجود ، فقد کَذِبَ ، فان اُرِیدَ ان یُجعَلَ للزمان وجودٌ ، لاعلی هذا السبیل ، بل علی سبیل التحصیل ، لم یکن الّا فی التوهّم . فاذن ، المقدّمة المستعملة فی انّ الزمان لاوجود له ثابتاً معناه ولاوجود له فی آنٍ واحدٍ ، مُسَلَّمةٌ . و نحن لا نمنع ان یکون له وجود ، ولیس فی آنٍ ، بل وجودُه علی سبیل الکون المتّصل بان یکون ایّ آنین فرضتهما ، کان بینهما الشیء الّذی هو الزمان ، ولیس فی آنٍ واحد البتّة . و بالجملة ، طلبهم انّ الزمان ان کان موجودا ، فهو موجود فی آنٍ او فی زمان ، او طلبهم متی هو موجود ، ممّا لیس یجب ان یُشتَغَلَ به . فانّ الزمان موجود لافی آنٍ ولافی زمان ولاله مَتَی ، بل هو موجودٌ مطلقاً . واذا کان الموجود مطلقا ، هو نفس زمان ، فکیف یکون له وجودٌ فی زمانٍ ؟ فلیس اذن قولهم ، انّ الزمان امّا ان لایکون موجوداً ، او یکون وجوده فی آنٍ او یکون وجوده باقیاً فی زمانٍ ، قولا صحیحا . بل لیس مقابل قولنا ، انّه لیس بموجود ، هو انّه موجود فی آنٍ او موجود باقیا فی زمان ، بل الزمان موجود ، ولا واحد من الوجودین ، فانّه لا فی آنٍ ولا باقیا فی زمانٍ . وماهذا الّا کمن یقول : امّا ان یکون المکان موجوداً فی مکانٍ ، او فی حدِّ مکانٍ ، او یکون غیرَ موجودٍ . وذلک لانّه لیس یجب امّا ان یکون موجودا فی مکانٍ ، او فی حدِّ مکانٍ ، وامّا غیر موجود . بل من الاشیاء مالیس موجودا البتّة فی مکانٍ ، و من الاشیاء ما لیس موجوداً البتّةَ فی الزمان او الآنِ و المکان . و المکانُ نفسُه من جملة القسم الاوّل ، والزمان نفسُه من القسم الثانی . وستعلم بعد هذا . انتهی کلامه بعبارته .

وقال فی ثانی رابعة قاطیغوریاس الشفاء ، فی قسمة الکمیّة الی ماله وضع فی اجزائه والی مالیس له وضع . و قد قیل ان الجسم المتحرّک لا وضع له . فان عنی القائل بذلک انّه لاوضع له ، الوضع الذی هو من المقولة ، فربّما اَوْهَمَ ذلک صدقاً ، ولیس کذلک ، فانّه فرقٌ بین ان لایکون له وضعٌ ، و بین ان لایکون له وضعٌ قارٌّ . کما انّه فرق بین

ان لايكون له اينٌ ، و بين ان لا يكون له اينٌ قارٌّ . وكما انّ الحركة ، عند التحقيق ، لا تُخرج الجسم عن ان يكون ذا اَينٍ ، و اِن اَخرَجَتْه عن ان يكون ذا اَينٍ قارٍّ ، فكذلك حال الحركة بالقياس الى الوضع ، فانّها لاتُخرِج الجسمَ عن ان يكون ذاوضعٍ ، وان اخرجته عن ان يكون ذاوضع قارّ . انتهى بالفاظه .

و هذا القول ، كما ينصّ على وجود الحركة المتّصلة ، وجودا فى امتداد الزمان ، لاعلى سبيل القرار ، فكذلك ينصّ على انّ للمتحرّك فى زمان الحركة ، فرداً زمانيّا ، من المقولة الّتى فيها الحركة ، غيرَ قارٍّ ، منطبقا على الزمان الممتدّ و الحركة المتّصلة . و بسط القول هنالك على ذمّة الافق المبين .

وَميضٌ

فكانّك ، اذن ، فى ميقات الحكم بانّ كـلّا من الزمان والحركة غير قارّ الذات والوجود ، بحسب اعتبار قطر الامتداد الزمانىّ الّذى هو افق وجود المتغيّرات ، بما هى متغيّرات ، و قارّ الذات و الوجود ، بحسب اعتبار الحصول فى وعاء ثبات الوجودات الحادثة بعد العدم الصريح ، و هوالدهر .

فاِ ذَا التّاثَ عليك ذهنك فى هذا الحكم ، من بعد ماقد وَعَيْتَ و اَوْعَيْتَ ، فاعتبر الامرَ من امتداد الجسم المتّصل ، فانّه يُعَدُّ قارّ الذات و الوجود ، من حيث تحشد اجزاؤه بحسب الحصول فى وعاء الثبات ، فتوجد معاً فى متن الدهر ، وكذلك بحسب الحصول فى افق الزمان ، فتحصل معاً فى آنٍ واحد وفى زمانٍ واحدٍ ، ان صحّ فرض حصول الجسم بماهو جسم فى الزمان ، وان لم تكن هى حاشدةً باعتبار نسبة وجودها الى امتداد الوعاء المكانىّ ، بحيث يصحّ ان تجتمع فى حدٍّ واحدٍ من حدود المكان ، فاجزاء الجسم المتمكّن ، لوكانت شاعرةً بانفسها مدركةً لآمكنتها ، لكانت حاسبةً اَنّ امكنتها غير قارّة الذات ، لكونها غيرَ مقترنةٍ بحسب الحصول فى اقطار امتداد المكان الّذى هو وعاء جملة المكانيّات ، من حيث انّ اجزاء المكان غير حاشدة التحقق فى حدٍّ واحدٍ ، و ان كانت هى قارّة الذات و الحصول ، بحسب الوجود فى متن الدهر و حاقّ

الواقع بالفعل ، و بحسب الوقوع فى قطر امتداد الزمان الّذى هوافق وجود جملة الزمانيات بالفرض والتقدير ، اعنى لوفرض صحّة حصول الامتداد القارّ الثابت المكانىّ فى الزمان ، ولا شَطَطَ فى ذلك لاختلاف الشؤُون والاحكام باختلاف العوالم والمواطِن ، فلاقرار الذات من جهة سلب المعيّة المكانيّة ، وقرار الذات من جهة اثبات المعيّة الدّهرية الغير المتقدّرة بالفعل، والمعيّة الزمانيّة الداخلة فى جنس التقدّر والّلا تقدّر بالفرض والتقدير ، اى لوصحّ وجود جوهر ذات الجسم ، بما هو جسم ، فى الزمان . واذاكان الامر فى المكان والمكانيّات على هذا السبيل ، فكذلك الزمانيّات الغير القارّة فى امتداد افق الزمان ، قارّة الحصول فى متن وعاء ثبات الحصول الّذى هوالدهر ، ولا شَطَطَ ، فقد اختلف طَوْر الحكم بحسب اختلاف الموطِنَيْن ، فلا قرار الذات والوجود ، من جهة سلب المعيّة المتقدّرة الزمانيّة ، و قرار الذات فى الوجود من جهة اثبات المعيّة الدهريّة الغير المتقدّرة ، فَلْيُتَثَبّتْ .

وَمِيْضٌ

لعلّ من المعلوم المنصرح لديك ، انّ الآن السيّال والحركة التوسطيّة ،كما انّهما يستوجبان وجود الزمان الممتدّ و الحركة المتّصلة فى متن الاعيان ، فكذلك هما بما لهما فى الاعيان ثبات تحقّق الذات السيّالة واختلاف النسبة الغير المستقرّة الى الحدود الممكنة الانفراض ، يوجبان ارتسام الهيئة المتّصلة و المقدار الممتدّ من الحركة والزمان فى الواح الاذهان ، كالقُوَى الخياليّة و النفوس المنطبعة . فما يرتسم من كلٍّ منهما فى الذهن ، فهو قارّ الذات بحسب البقاء فى لوح الذهن . وامّا حدوث الارتسام فيه ، فعلى سبيل التدريج فى مجموع الزمان الموجود فى الاعيان المنطبق عليه ذلك المرتسم الذهنى . فالاجزاء المنفرضة فى المرتسم الممتدّ تكون متعاقبةً فى الارتسام ، على نحو ماتتعاقب الاجزاء المفروضة فى الخطّ المستقيم المرتسم فى لوح الحسّ المشترك ، من القطرة النازلة ، او الدائرة المستديرة المرتسمة فيه من الشعلة المُجتالة ، ثمّ تحصل فيه مجتمعةً معاً بحسب البقاء بعد الحدوث على خلاف شاكلة الحصول فى الاعيان . وليس يرتسم ، فى اىّ آنٍ فُرِضَ ، شئٌ من

ذلك المرتسم اصلا ، اذ كلّ جزء منه هويّة مقداريّة او هيئة اتّصاليّة . و بالجملة زمان اوحركة . فكيف يطابق الآن ؟ والآنُ انّما يصحّ ان ينطبق عليه طَرف ذلك المرتسم الممتدّ الّذى هو آن ايضا او حدّ من حدود الحركة المتّصلة .

وَمِيْضٌ

انّ مجرّد عدم اجتماع الأجزاء بحسب الحدوث فقط ، من دون صدق ذلك بحسب البقاء ايضا ، ليس يستحقّ الشيء بحسبه ان يقال له انّه غير قارّ الذات . اليست المقادير القارّة ، كالجسميّة التعليميّة فى الحركات الكميّة كما فى النموّ ، بل التخلخل الحقيقى ، تزداد على سبيل التدريج فى الحدوث ؟ ولا ينثلم بذلك كونها قارّة الذات مجتمعة الاجزاء فى الوجود ، لكون مراتب الزيادات مجتمعة باعتبار البقاء . فاذن ، المرتسم من الزمان الممتدّ والحركة المتّصلة فى لوح الذهن ، بما هو تدريجىّ الحدوث ، مع كونه قارّ البقاء فى الذهن ، لا يصحّ ان يُعَدّ ممّا ليس هو بقارّ الذات البتّة . فانّ اجزاءَه المفروضةَ متعاقبةٌ فى حدوث الارتسام الخيالىّ الّذى هو نحو وجودها فى الذهن . ثمّ اذا ارتسمت ، فاذا هى باقية توجد هناك معاً بحسب البقاء ، كما مراتب الزيادات القارّة فى الحركة الكميّة . فاذن ، انّما معيار كون الزمان الممتدّ والحركة المتّصلة غير قارّ الذات ، من حيث نفس الذات ، والآن السيّال والحركة التوسطيّة غير قارّ الحصول ، لا من حيث نفسُ الذات ، بل باعتبار النسبة اللازمة الغير المستقرّة الى الحدود الانفراضيّة ، هو الوجود العينىّ فى الخارج ، على سبيل اللّا قرار ، حدوثاً وبقاءً ، فى افق التقضّى والتجدّد ، لا غير . فَلْيُتَثَبَّتْ .

وَمِيضٌ

كانّه ، اذن ، من المعلوم بالضرورة الوجدانيّة ، انّ المستبين من حال المتحرّك بحسب المشاهدة الحسيّة ، انّما هو الهيئة المتّصلة الغير القارّة المسمّاة « بالحركة القطعيّة » ، و المقدار الغير القارّ المسمّى « بالزمان الممتدّ » . ثمّ الحركة التوسطيّة و الآن السيّال ، انّما يُحَقِّقُهما التفتيش بالفحص والبرهان ، فهما انّما يرسمان الحركةَ المتّصلة والزمان الممتدّ ، بحسب ماهما موجودان فى الاعيان ، مُستَمِرَّى الذات غيرَ مُستَقِرَّى النسبة

الى الحدود المسافيّة المفروضة ، لابحسب ماهما مُدركان على هذه الجهة ، كما ربّما يَسبِق الى بعض الاوهام . وكذلك فى رَسْم القَطْرِ النازل و النقطة الدائرة بسرعةٍ امتداداً مستقيماً و خطّاً مستديرا فى الحسّ المشترك . اليس انّما المُشاهَدُ هو المرتسم فى لوح الحسّ وهو الخطّ المستقيم والخطّ المستدير ؟ و الراسم ايّاهما هوالقطرة النازلة و النقطة الدائرة من جهة الوجود فى الاعيان ، مع تبدّل الامكنة والاُيون والسُموت و الاوضاع على التدريج المتّصل . فاذن ، انّما المُدْرَكُ الحركة المتّصلة و الزمان الممتدّ ، و هما المرتسمان فى لوح الخيال ، والراسم الامرانِ البسيطانِ الموجودان فى الاعيان ، على الجهة المُستَقْصاة بيانا و تبياناً .

وَميْضٌ

لعلّك غير ذاهل عن المنصرح المستبين لك ، انّ كلّا من ذينك الرّاسمين ، كما يكون مبدأ ارتسام الممتدّ المتّصل المرتسم فى مَشاعِر القُوَى الخياليّة السفليّة ، فكذلك يكون ذلك فى الواح النفوس المنطبعة الفلكيّة ايضا . فاذن ، الزمان الممتدّ بجملة امتداده المتّصل ، مرتسم فيها بالفعل . وكذلك حركة معدل النّهار الّتى هى محلّه بجملة هَيْئَتِها الاتّصالية الغير المنقطِعَة ، بحسب وجودِ رَاسِمَيْهِما فى الاعيان، على الجهة المُستَبِينَة .

وَميْضٌ

ألا انّك ، اذن ، فى ميقات نظم سياق البرهان على حدوث العالم بنظامه المتّسق المسمّى « بالانسان الكبير » ؟ . اليس من المعلوم لكلّ ذى حظٍّ مّا من بضاعة التحصيل و ذى قِسطٍ مّا من البصيرة العقليّة ؟ ـ أنّ البارئ الحق تعالى سلطانُه ، ورآء عالَمى الزمان و المكان ، و هو متقدّم الوجود بالسرمديّة على الجزء المعيّن الحادث من الزمان الممتدّ ، كهذا اليوم مثلاً ، وكذلك على ما بازائِه من محلّه ، كهذه الدورة من حركة معدّل النهار المتّصلة . وقد تبرهن لك انّ اجزاء المتّصل الواحد موجودة جميعاً ، بعين الوجود الشخصىّ الّذى هو بعينه وجود كلّ ذلك المتّصل الواحد .

فاذن ، قد استبان بضرورة فِطرَةِ العقل ، من غير محيصٍ ومَحيدٍ ، انّ ذلك الوجود الشخصىّ الّذى هو وجود كلّ الزمان الممتدّ ووجود اجزائه ، وكذلك الوجود الشخصىّ الّذى هو وجود كلّ الحركة المتّصلة الّتى هى محلّ الزمان ووجود ابعاضها ، متاخّر بالوجود فى الدهر ، تاخرّاً تَخَلُّفيّاً انفكاكيّا صريحاً دهريّاً ، عن وجود البارئ الحقّ سبحانه ، فى السرمد المتقدّم عليه تقدّماً مطلقاً انفراديّاً صريحا سرمديّا .

و سواءٌ عليك فى سياق نظم البرهان ، اَ اَخَذْتَ ذلك بالقياس الى امتداد الزمان الممتدّ المتّصل و اتّصال الحركة القطعيّة المتّصلة ، بحسب جوهر الهويّة فى متن حاقّ الاعيان ، او فى لوح ذهن النفس المنطبعة الفلكيّة ، اَم اعتَبَرْتَه بالقياس الى امتداد الآن السيّال و اتّصال الحركة التوسطيّة ، بحسب النسبة المتقدّرة المتّصلة الغير المستقرّة اللّازمة لهما الى الحدود الانفراضيّة .

فقد ثبت ، اذن ، انّ الحركة المستديرة الّتى هى محل الزمان ، وهى اقدم الحركات واظهرها ، و ان هى الّا حركة الفلك الاقصى المحدّد للجهات ، حادثة الذات مسبوقة الوجود بالعدم الصريح فى الدهر . وكذلك مقدارها الحالّ فيها ، و هو الزمان . و يلزم من ذلك ان يكون موضوع تلك الحركة ، وهو الجرم الا على المحدّد للجهات ، ايضا حادثا موجودا فى الدهر بعد العدم الصريح الدهرىّ . والّا ، لزم ان يكون موجودا اوّلاً فى الاعيان ، عرِواً عن الحركة و السكون جميعاً ، اذا السكون ايضا ليس يتصحّح من دون الزمان ، ثمّ يتلبس بالحركة اخيراً ، عند حدوث الحركة . و ذلك خلفٌ محالٌ ، قد اَحالَتْه ضوابطُ الاصول الحِكْميّةِ والقوانين الفلسفيّة .

و اذا ثبت حدوث جرم محدّد الجهات و حدوث حركته المستديرة المتّصلة الّتى هى بعينها محلّ الزمان ، فقد استتبّ اثبات حدوث سائر الاجرام و الحركات بأسرها على الاطلاق . لانّ الحركة الدوريّة الّتى هى اسرع و اظهر من كلّ حركة ، غَنيّةُ الوجود عن سائر الحركات ، و هى غير مستغنية عنها ، فلا محالة يجب ان تتقدّم سائر الحركات ، حتّى يصحّ وجودها ، وكذلك موضوع تلك الحركة ، بالقياس الى

موضوعات سائر الحركات . فانّه ان لم تكن حركةٌ مستديرةٌ لجرمٍ محدّدٍ للجهات ، لم تعرض للامتدادات المستقيمة جهاتٌ ، فلم يصحّ ان تقع فيها حركاتٌ مستقيمةٌ طبيعيّةٌ ، فلم يكن تتصحّح حركةٌ قسريّةٌ ايضاً ، إذ القسر هو خلاف الطبع . فحيث لا طبع ، فلا قسرَ ايضا . فاذن ، حركة جسمٍ مّا وَحدَه ، ما لم تتحدّد الجهات ، و لم يحصل مقدار الحركات ، و بالجملة ، ما لم يتقوّم عالم الاجسام مستحيلةٌ ، و ان لم تكن بَيِّنَةَ الاستحالة . فكثير من المحالات استحالتها لا تظهر فى نفسها ، بل انّما تستبين بالفحص والبرهان . فالوهم لا يستنكر ان يكون زمان محدود مع الامتداد المستقيم والحركة المستقيمة ، وان لم يكن فى الوجود جرمٌ مستديرٌ وحركةٌ مستديرةٌ ، لكنّ النظر فيما يصحّ فى الوجود ، لا فيما يستصحّه الوهم فى الوجود ، وان كان وجوده فى نفسه من المستحيلات . وقد حقّق الشريك فى الرياسة ايضا ذلك فى الشفاء ، اقتباساً بمفيد الصناعة فى التعليم الاوّل .

وَمِيضٌ

اليس جرم الفلك الاقصى و منطقة معدل النّهار ، بالنسبة الى بدن الانسان الكبير ، وهو جملة العالم بنظامه المتّسق الشخصىّ ، فى منزلة يافوخ الرأس و امّ الدماغ ، بالنسبة الى بدن العالم الصغير ، و هو الهيكل الهيولانىّ لنوع الانسان ، كما قاله مفيد الصناعة ارسطوطاليس ، و الشمس و فلكها الكلّى ، بما يحويه من الافلاك الجزئيّة ، فى منزلة القلب وحجابه والصدرِ و عظامه ، فاذا ثبت حدوث الراس والدماغ والصدر والقلب ، ثبت حدوث سائر الاعضاء و جملة البدن بتّةً . فَلْيُتَبَصَّر .

وَمِيضٌ

الم يستبن لك فيما سلف ؟ ـ انّ فى ازاء كلّ نحو من القبليّة والبعديّة ، نحواً من المعيّة ، و انّ القبليّة بالعليّة المضايفة للبعديّة بالمعلوليّة ، يشكل الامر فيما بازائها من المعيّة ، اذ ليس يصحّ لمعلول واحد ، من حيث هو واحد ، علّتان تامّتان ، لا على سبيل الاجتماع ، و لا على سبيل التوارد و التناوب ، سوآء فيه التعاقب التعقبىّ و التبادل الابتدائىّ ، على ما قد استبان برهانه فى كتاب «التقديسات» وغيره . فليس يتصحّح المعيّة

بالعليّة ، اذ لا يصحّ مَعانٍ بالعليّة فى مرتبةٍ واحدةٍ لواحدٍ متاخّر عنهما تاخّراً بالمعلوليّة .

و ايضا ، ليس يصحّ لعلّةٍ تامّةٍ واحدةٍ ، بما هى واحدة ، معلولان ، اذ ليس فى طباع الكثرة ان تصادر معاً عن علّة تامّة واحدة من جميع الحيثيّات . و سنتلو عليك برهانه ، إن‌شاءالله العزيز العليم . فليس تتصحّح المعيّة بالمعلوليّة ، اذ لا يصحّ معان بالمعلوليّة متاخّران ، فى مرتبةٍ واحدةٍ ، عن واحدٍ متقدّمٍ عليهما تقدّما بالعليّة . فسبيل تصحيح هذه‌المعيّة ان يُعتَبَر المَعانِ فى‌مرتبةٍ واحدة ، بماهما معانِ فى‌المرتبة ، علّتين فى تلك المرتبة لمعلوليهما فى درجة واحدة . فهما ، اذن ، معانِ معيّةً بالعليّة ، بالقياس الى المَعَيْنِ معيّةً بالمعلوليّة . و بذلك يثبت التلازم بين شيئين ، بماهما معلولان فى درجة واحدة .

فليعلم انّه ، اذا صدر الصادر الاوّل ، و يقال له العنصر الاوّل لعالم الامرِ ، عن البارئ الواحد الحقّ من كلّ جهةٍ ، عزّ سلطانه ، كان فى الصادر الاوّل اجتماع حيثيّات متصافقةٍ ، الامكانُ بالذات ، و الوجوبُ بالغير ، و الماهيّةُ ، والانيّةُ ، و تعقّل جوهر الذات ، و تعقّلُ ذات المبدأ الفيّاض البارئ الحقّ سبحانه . فتتحصل ، بحسب تلك الحيثيّات ، اعتبارات متكثّرة لذات المبدع الواحد الحقّ ، جلّ ذكره . فاذا جعلت هذه الاعتبارات حيثيّاتٍ تقييديّةً ، كان الفاعلُ التامُّ واحداً بالذات ، متكثّراً بالاعتبارات التّقييديّة المكثّرة لذات الموضوع . فكان عزّ سلطانُه ، الفاعلَ المُبدِعَ لماهيّة العقل الاوّلِ الممكنِ بالذات ، و الجاعلَ لانيّةِ العقل الاوّلِ الواجبِ بالغير ، والمفيض لجوهر ذات العقلِ الاوّلِ العاقلِ لجوهرذاته والعاقلِ لذاتِ فاعلِه . فاذن ، يتصحّح بذلك استنادُ الكثرة معاً الى الواحد الحقّ سبحانه ، بحسب الحيثيّات المتكثّرة المتصافقة فى درجةٍ واحدةٍ ، فيكون ، اذن ، لجوهر العقل الثانى و جرم الفلك الاعلى ، و جوهر النفس الاولى المتعلّقة ببدن الفلك الاعلى ، بالنسبة الى البارى‌الحقّ ، المعيّةُ بالمعلوليّة . فى درجة واحدة ، وللبارئ الواحد لحقّ سبحانه ،

بحسب الاعتبارات التقييديّة المتكثّرة ، بالنسبة الى تلك الجواهر المستندة اليه فى درجة واحدة ، المعيّةُ بالعليّة فى مرتبة واحدة . فيتحقّق التلازم بين هذه المعلولات ، لامحالة ، بذلك الاعتبار ، من غير مِريَةٍ . فهذه جادّة سبيل العقل و قِدَّةُ مَحَجّةِ الحكمة . وعليها اطباق الحكماء المتالّهين والفلاسفة المحصّلين .

و اذ قد تقرّر ذلك ، فقد استبان انّه ، اذا ثبت حدوث جرم الفلك الاقصى ، بل حدوث عالم الخلق جميعا ، فقد ثبت حدوث ما معه فى درجة المعلوليّة من عالم الامر ، بل حدوث عالم الامر ايضا ، بِشَراشِرِهِ و اَرواقِهِ و مجامع جواهره و انواره قاطبةً ، لامتناع تشطير المَبدعاتَ البسيطة و المفارقات المحضة المتقدّسة عن علايق استعدادات المادّة الهيولانيّة و معوّقات عالم الطبيعة الجسمانيّة بالحدوث والازليّة .

و مَيضٌ

و بالجملة ، الدهريّات الصرفة من الثابتات المرتفعة من كلّ جهةٍ عن الوقوع فى امتداد عالم الزمان ، ولا سيّما البسايط الجوهريّة من المبدعات المتعانقة الفعليّة فى ترتيب سلسلة البَدؤ ، ولا سيّما الامريّات الالهيّة من الجواهر العقليّة و المفارقات القدسيّة فى صدر عالم الامر ، لكون هويّاتها مُصْطَكّةً بالتعانق فى عالم الابداع ، و وجوداتها مُفتَكّةً عن الرهانة بالامكان الاستعدادىّ ، يكون لامحالة انّما مِلاك مجعوليّتها فى الدهر من تلقاء البارئ الفعّال ، و صدورها بالفعل عن صُنع الفيّاض العليم ، طباع الامكان الذاتىّ لاغير . وليس يعوقُها عن قبول الفيض والدخول فى عالم الفعليّة ، الّا عَوزُ الامكان بالذات و فَقْدُ الاستحقاق للصُنع . فاذن ، لا يتصوّر فى الابداعيّات ، اعنى الذوات الّتى ليست هى مَرهُونةَ الوجود بالامكان الاستعدادىّ ، ان يكون بعضها داخلا فى الابداع بالفعل قبلَ بعض ، و ان يكون شىء منها مَعُوقاً عن ابداع البارىْ الحقّ ايّاه فى الدهر على الدَوْم الازلىّ ، و هو ، بحسب مُنَّةِ طباع الامكان بالذات ، مستحقٌ لذلك .

فاذن ، لمـّا قضى البرهان فى قضيّة العقل الصريح ، انّ بعض مالا يصحّ له من

الامكان الاطّباع الامكان الذاتىّ ، كجوهر جرم الفلك الاعظم المحدّد للجهات ، وحركته المستديرة المتّصلة و مقدارها الّذى هوالزمان ، والنفس الاولى المتعلّقة به ، والعقل الثانى الّذى هومعه فى درجة المجعوليّة مثلا ، حادث الذات فى الدهر ، بحدوث وجوده الدهرىّ ، من بعد العدم الصريح ، لا بزمانٍ و مكانٍ ، استبان لامحالة انّ طباع الامكان الذاتىّ ، ليس فى مُنّتِهِ ان يقبل الّا الوجودَ فى الدهرِ بعدالعدم الصريح . فيستبين من ذلك ، انّ كلّ ماعلى طباع الامكان بالذات ، فهو حادث الوجود بعد صريح العدم بتّةً .

فاذن قدانصرح اثبات حدوث العالم الاكبر المسمىّ «بالانسان الكبير» من سبيل البرهان اللمّىّ من هذا المسلك ايضا . الحمدلله الّذى هدانا لهذا ، و ماكنّا لنهتدى ، لولا ان هدانا الله . والحمد لله ربّ العالمين ، و صلّى الله على سيّدنا و نبيّنا محمّد و آله الطاهرين .

وَميضٌ

انّ من المستغرَبات جدّاً ما قد اتّفق فى نوادر الاتّفاقات ، انّ اِمامىَ الحكماء اليونانيّين افلاطن الالهىّ المُتألِّهَ و ارسطاطالس المُعَلِّمَ ، زاغا عن اصل واحدٍ عقلىّ من الاصول الحِكميّة ؛ فحادا فى بابين من امّهات ابواب حكمة مافوق الطبيعة ، عن سواء السبيل . امّا الاصل المَزِيغُ عن مُراعاتِه و المَحيُودُ عن استذكاره ، فهو انّ اجزاء الممتدّ المتّصل الواحد الموجود ، ليست بمعدومات صِرْفَةٍ ، و لا بموجودات متباينة الوجود ، بل انّها موجودة بوجودٍ واحدٍ شخصىٍّ ، هو بعينه وجود الكلّ المتّصل الواحد بالشخص . و امّا اماما اليونانيّين ، فاَفلاطن زاغ لَحظُهُ عن اعتبار هذاالاصل فى الممتدّ المتّصل القارّ ، فظَنّ بقاءَه فى صورَتىِ الاتّصال والانفصال بوجوده الشخصى . فحادَ عن سَمْتِ الحقّ وَ اقتَحم استنكارَ وجودالهيولى . وارسطوطالِس زاغ بَصرُهُ عن استنهاض حكمه فى الممتدّ المتّصل الغير القارّ ، فنكَبَ عن الصِراط ، وتاهَ فى فَلاةِ تشطيرِ العالَمِ فى الكائن و المبدَع بالحدوثِ و الازَليّة . و ذهب الى انّ اجزاء الزمان ، كاَمْسِ و اليوم و غدٍ مثلاً ، متاَخّرة الوجود عن البارىْ الحقّ سبحانه ،

تأخّراً انفكاكيّاً صريحاً دهريّاً ، بخلاف الامر فى كلّ الزمان الممتدّ نفسه . فانّه انّما يصحّ تأخّره عنه سبحانه ، تأخّراً بالذات فى المرتبة العقليّة ، لا تأخّراً انفكاكياً فى الوجود . و بالجملة انّ هذا الاصل مادّة البرهان على وجود الهيولى وعلى حدوث العالم . و قد ذهل عن ذلك اماما الفلاسفة ، فاقتحم احدهما استنكارَ الهيولى و الآخر ازليّة العالم . فليعلم .

وَميضٌ

فاذن ، فلنسلك سبيل الفحص من مسلكٍ آخر . اليس قد تقرّر لديك ماقد اقترّ فى مقارِه ؟ ـ انّ من الممكناتِ ، ما مِلاك صُلُوحِه لقبول الفيض طباع امكانه الذاتىّ ، و منها ما لا يكون مستحقّاً للافاضة الّا بالامكان الاستعدادىّ ، و ما يكون مرهونا بالامكان الاستعدادىّ ، فليس هو قابل الهويّة لازليّة الوجود فى الدهر ، بل يجب له ، بالنظر الى سِنْخ ذاته ، ان يكون بحيث لا يدخل فى الوجود البتّة ، إلّا بعد العدم ، فاذا دخل فى الوجود ، حصل له فى لحاظ العقل امور ثلـٰثة . عدمٌ سابقٌ ، و وجودٌ عاقبٌ ، وصفةٌ لازمة لهذا الوجود ، وهى كونه غير حاصل الّا بعدَ العدم . فامّاالوجود الحادث ، فمن تلقاء صُنع الفاعل . و امّا العدم السابق ، فمن جهة عدم استجماع شرايط الصنع وَ اِعْوازِ شىء من مُنتَظَرات المجعوليّة . وامّا صفة هذا الوجود ، و هى كونه البتّة بعد العدم ، فمن تلقاء نفس حقيقة هذا الموجود ، و من قِبَل سنخ ذاته ، اذلم يكن فى مُنّة طباع جوهره استحقاق ان يكون داخلا فى الوجود ، لامن بعدالعدم . ولاصُنع للفاعل فى ذلك اصلا ، بل كان هو فى جدّ ذاته مرهونابالامكان الاستعدادىّ ، والاستعداد مُضَمَّنٌ فيه ، لاحصولُ المُستَعَدّ له بالفعل ، بل بالقوّة بتّةٍ .

فاذن قد بان انّ المرهون بالامكان الاستعدادىّ يكون وجوده بالفعل ببطلان عدمه المقابل لوجوده فى متن الواقع بتّةً . فلا محالة . ليس يصحّ انيكون ازلىّ الوجود فى الدهر بالضرورة . و بالجملة ، من المستبين عند العقل ، انّ الموجود الحادث الذات بالامكان الاستعدادىّ ، اذا دخل فى الوجود ، يبطل عدمه المقابل لوجوده ، فيكون

دخوله فى الكون بارتفاع لاكونه فى الواقع ، ولا يُستراب فى انّ عدمه السابق الزمانىّ ، لايرتفع بوجوده المتاخّر عنه بالزمان ، لعدم التقابل بينهما بالضرورة . فقد ثبت انّ فى الموجودات ، ماهو حادث الذات فى متن الواقع مستأنف الوجود بعدالعدم الصريح فى الدهر ، فثبت الحدوث الدهرىّ لامحالة .

وَميضٌ

هل فى ذكراك ما قدّمناه لك مِراراً ، انّ الفرق بين الكائن والمبدَع فى ظنّ المشطِّرين ، هو انّ الكائن يكون وجوده بعد عَدَمِهِ المقابل لوجوده فى متن الواقع . فلاكونه فى متن الاعيان ، لا يجامع كونَه فى حاقّ الاعيان اصلاً . بل انّما يصحّ كونه فى الاعيان بارتفاع لاكونه . فلا يصحّ وجوده الّا بان يبطل عَدمه ، اذاللّيس والايس بحسب حاقّ الواقع ، متقابلان بتّةً ، على خلاف الامر فى المبدَع ، اذ انّما ايسيته فى متن الواقع ، من تلقاء مبدعِهِ بعد ليسيّته المطلقة ، بحسب جوهر ذاته بما هى هى ، حيث هو ايس بالفعل فى متن الواقع ، من تلقاء اقتضاء العلّة الجاعلة . فهوايسٌ بالفعل بعد الليس المطلق ، بعديّةً بالذات ، بحسب المرتبةالعقليّة ، لا انّه كائنٌ بعداللّاكون المقابل للكون ، بعديّةً صريحةً انفكاكيّةً ، بحسب متن الاعيان . فالمبدَع ازلىّ ، و الكائن حادث لامحالة .

قالوا : العدم ، اى اللّاكون ، فى حاقّ الاعيان ، من مبادى كون الكائن فى حاقّ الاعيان بالعرض .

قال مفيد الصناعة و معلّمها : العدم الّذى هو من الرؤس الثلثة الّتى هى مبادى الكون ، هوالعدم لابزمان ولا بمكان .

و قال الشريك فى طبيعيّات النجاة : ولابدّ له ، اى لكلّ ماكان بعدمالم يكن ، من عدم تَقدَّمَه ، لانّ مالم يتقدّمه عدم ، فهو ازلىّ . ثمّ قال : وكون العَدمِ مبدءاً ، هو لانّه لابدّ منه للكائن ، من حيث هو كائن . فله عن الكائن بُدٌّ ، وهو مبدأ بالعرض ، لانّ بارتفاعه يكون الكائن لابوجوده .

وقال فی الشفاء فی ثانی اولی السّماع الطبیعی : وقد یقال انّ الشیء کان عن الهیولی و عن العدم ، ولا یقال ، کان عن الصورة ، فیقال انّ السریر کان عن الهیولی ، ای عن الخشب ، و یقال کان عن الـلّا سریر . و فی کثیر من المواضع یصحّ ان یقال انّه کان من الهیولی ، وفي کثیر منها لایصحّ . و دائماً یقال انّه کان عن العدم . فانّه لایقال : کان عن الانسان کاتب ، بل یقال انّ الانسان کان کاتباً ویقال عن النّطفة کان انسان ، ویقال : عن الخشب کان سریر . والسبب فی ذلک ، امّا فی النطفة ، فلانّها خلعت صورة النطفیّة فیکون هٰهنا لفظة «عن» تدلّ علی معنی بعدُ ، کما فی قولهم : کان عن العدم ، کما یقال انّه کان عن اللّا انسان انسان ، ای بعد اللّا انسانیّة . انتهی کلامه .

وانت کنت قداستیقنتَ غیر مرّةٍ واحدةٍ ، انّ العدم الزمانیّ المتقدّم علی وجود الکائن ، تقدّما بالزمان ، لیس یصحّ فیه ان یقال انّ بارتفاعه یکون وجود الکائن ، فانّه فی حدّه و عن زمانه لایرتفع بتّةً . والّا ، اجتمع النقیضان . و فی حدّ الوجود و زمانه ، لم یتحقّق قطّ ، حتّی یرتفع عنه . فالعدم الزمانیّ فی الزمان القبل ، لیس هو بمقابل لوجود الکائن الحادث فی الزمان البعد . فاذن لایصحّ ، ان یقال : بارتفاع العدم یکون الوجود الّا فی العدم الصریح الدهریّ الّذی بحسبه الحدوث فی الدهر ، لاغیر . فاذن ، استبان انّ الوجود المرهون بالامکان الاستعدادیّ الّذی لایکون کونه الّا بارتفاع لاکونه فی الواقع ، یجب ان یکون هو حادثا فی الدهر ، لامحالة . فَلْیُسْتَبْصَرْ .

وَمِیضٌ

اَماکُنّا قَد تلونا علیک ، فیما قد سبق ؟ ـ انّ الحدوث الزمانیّ ، و هوکون وجود الشیء مسبوقا بعدمه الممتدّ المستمرّ قبل زمان الوجود الی وقت الحدوث ، انّما مرجعه الی اختصاص الوجود بزمان محدودٍ ، مقطوع من جهة البداءة عندانٍ بعینه ، هو طَرف ذلک الزمان ، او بحدٍّ ماغیر منقسمٍ من حدود الزمان الّتی هی الآنات . والعدم الزمانیّ فی الزمان القبل غیرمقابل للوجود الحادث فی الزمان اوالآن البعد ، لاختلاف الحدّین المتمایزین . فذلک العدم الغیر المقابل لهذا الوجود ، بما هو ذلک العدم ، لیس یصادم

كون هذا الوجود الحادث فى الزمان مسبوقا فى الدهر بعدم صريح دهرىّ غير زمانىّ ، او لايكون مسبوقا به ، وليس ايضا يستدعى شيئاً من ذلك .

و من المعلوم البيّن انّ الامكان الاستعدادىّ ، بما هو امكان استعدادىّ ، ملزومٌ لِصَحابة الحركة ، و الزمان انّما مقتضاه عدم حصول المُسْتَعَدِّ له بالفعل فى زمان حصول الاستعداد ، و سبق القوّة على الفعل بحسبه ، سبقاً مُكَمَّماً فى الزمان . فاذن مجرّد ذلك لا يُحيلُ حصولَ الاستعداد و المادّة الحاملة له و الامرِ المُستَعَدِّ له جميعاً فى الدهر ، معاً ، معيّةً دهريّةً ، و سبق المادّة والاستعداد عليه بحسب الحصول فى الدهر ، سبقا بالطبع ، لاسبقا صريحا دهريّا . فالامكان الاستعدادىّ ، بما هو امكان استعدادىّ ، بالقياس الى وجود المُستَعَدِّ له ، ليس هو بمصادمٍ لحدوثه الدهرىّ ، ولاهو بمُستَدعٍ ايّاه . فاذن ، نقول : لولا انّ طباع الامكان الذاتىّ يأبىٰ ازليّة الوجود فى الدهر ، لم يكن لِلمُستَعَدِّ له الّا الحدوث الذاتىّ ، من حيث طباع الامكان ، و الحدوث الزمانىّ من جهة الامكان الاستعدادىّ ، لاغير . فكان يجتمع فى الشىء الكائن بالامكان الاستعدادىّ ، الحدوث الزمانىّ والازليّة الدهريّة . وليس يقتحم التورّط فى تسويغ ذلك الّا المنسلخ عن الضَريبَةِ العقليّة والمتخلّع من القريحة الاستوائيّة .

وَمِيْضٌ

فاذن ، قد استتبّ نظمُ سياقِ البرهان على حدوث نظامِ الكلّ بهويّته الجمليّة المتّسقة ، و هو مجموع العالم الاكبر المتّسق النّظام التامّ المعبّر عن وحدته الشخصيّةِ الاتّساقِ «بالانسان الكبير» ، على سبيل اللّم ، من هذا المسلك ايضا . فانّه قدانصرح انّ الحدوث الدهرىّ المستبينَ الاثباتِ للحوادث الزمانيّة المسبوقة الكون بالامكانِ الاستعدادىّ ، انّما مِلاك اثباته لها و مناط وجوب سبق العدم الصريح على وجودها فى الدهر ، طباع الامكان بالذات القاصر عن قوّة قبول الازليّة . فاذن ، كلّ ما يدخل تحت طباع الامكان ، يَجرِى عليه حكم الحدوث الدهرىّ ، بحسب سلطان سبق العدم الصريح عليه فى الدهر ، سبقا دهريّاً ، كما يجرى عليه حكم الحدوث الذاتىّ ايضا ، بحسب

سلطان سبق العدم علیه فی مرتبة الذات سبقاً بالذات، علی ماهو المستبین.

ولقد استقصینا القولَ فی سبیل هذا المسلک، باذن الله سبحانه، استقصاءً بالغاً لادرجةَ فوقَه، فی کتاب الایماضات والتشریقات. فاذن قد استبان لکلّ متبصّرٍ مستضیء البصیرة، خمسة مسالک فی سیاق البرهان هنالک، من سبیل اللمّ. وقد کان یُعَدّ التشمیر لاقامة الدلیل المتضحِ السبیل فی طریق هذا المطلب الرفیع السمک، علی سنَن القوانین النظریّة، الی زمننا، من خوارق العادات، یسّرَنی ربّی، جلّ ذکره، لذلک کلّه بقوّة قدسیّةٍ ربّانیّةٍ، لا بفطرةٍ فکریّةٍ انسانیّة.

وَمیضٌ

لاتتوهّمن انّه، لولم یکن العدم الزمانیّ، بماهو عدم زمانیّ، عدماً فی متن الواقع، لَصَدق «زید معدوم» فی زمان کذا، و لیس هو بمعدوم فی الواقع، فیلزم تحقّق المقیّد مع انتفاء المطلق. فمن المنصرح لذی تامّلٍ مّا، انّ عدم الشیء فی متن الواقع لیس مطلقا، بالنسبة الی عدمه فی زمانٍ کذا، او فی جمیع الازمنة، کما قد اسلفنا تبیانه. وهل الامر هنا لک الّا نظیر «زید معدوم فی نفسه» بالقیاس الی «زید معدوم»، و «زید معدوم فی الواقع» بالنسبة الی «زیدٌ معدومٌ فی ظنّی» فلیُدْرَک.

وَمیضٌ

فلْنَنْتَقِل الآنَ الی بیان تناهی الزمان الممتدّ فی مقدار امتداده، و الحرکة المتّصلة فی مقدار اتّصالها، والکمیّة المنفصلة فی مراتب اَعدادِها. هل قرع سمعک؟ انّ حزبَ الحقیقة من آل العقل، یشترطون، فی امتناع التمادی فی المقدار والتسلسل فی العدد الی لانهایةٍ بالفعل، الاجتماعَ فی نحو الوجود و الترتّبَ فی جهة اللّانهایة. فاذا تحقّق الشرطان، ترتّب علیه حکم الاستحالة فی مذهب البرهان، سواء فی ذلک اَکان فی متن الاعیان ام فی لوح الاذهان، وَ اَکان فی وعاء الدهر ام فی افق الزمان.

فنقول: السنا قد عرّفناك وجود الزمان الممتدّ بالفعل بتمام امتداده فی الدهر، وکذلک وجود الحرکة المتّصلة بالفعل بکمال اتّصالها، و وجود الآحاد المترتّبة المتعاقبة

الزمانيّة بجملة اعدادها ؟ وقد تعرّفتَ ايضاً حصول ذلك كلّه بالوجود الانطباعىّ ، فى الواح الاذهان العلويّة بالفعل .

فاستَشْعِر ، اذن ، بِمَشْعَر الفطانة ، انّ البراهين المُقامَةَ على اِحالَةِ اللّا نهاية بالفعل ، حيثما استجمعت الشرطين ، ناهضةٌ بالحكم هناك ، بحسب نحو الوجود العينىّ القارّ الثابت بالفعل فى متن الدهر ، ونحو الحصول القارّ على سبيل الانطباع بالفعل فى لوح الذهن العلوىّ . و بالجملة برهان الحيثيّات و برهان الوسط و الطرف و برهان التضايف و برهان الترتّب و البرهان الاَسَدُّ الاَخْصَرُ القائمةُ بالقِسْطِ على استحالة اللّا نهاية بالفعل ، فى الكمّ المتّصل القارّ الموجود ، و فى الكمّ المنفصل و معروضه من الموجودات المجتمعة المترتّبة ، وضعاً اوطبعاً او عقلاً ، اوالترتّب السببى والمسبّبىّ ، بحسب التقدّم والتاخّر بالطبع ، اوالتقدّم والتاخّر بالماهيّة ، اوالتقدّم بالعلّية والتاخّر بالمعلوليّة ، مُنْسَحِبَةُ الذيل لامحالة فى الحكم ، على الزمان الممتدّ والحركة المتّصلة والمترتّبات المجتمعة فى الدهر ، بامتناع اللّانهاية ، فيستحيل ان يتمادى مقدار امتداد الزمان و اتّصال الحركة فى جانب الازل الى لانهايةٍ ، او يذهب عدد الحوادث المترتّبة المتسابقة لاالى اوّلٍ . فَلْيُتَبصَّر .

وَمِيْضٌ

امّا برهان الحيثيّات ، فهو انّه اذاكانت حيثيّات او اعداد موجودةٌ ، مترتّبة بالطبع او بالماهيّة او بالعلّيّة ، و حركاتٌ اوازمنةٌ موجودة ، مترتّبةٌ بالحدود والمراتب ، و مسافاتٌ او نقاطٌ موجودةٌ ، مترتّبةٌ فى الوضع ، فالعقل الصريح يحكم انّه ، اذاكان مابين حيثيّةٍ مّا ، و ايّةِ حيثيّة كانت ، و مابين واحدٍ مّا ، وَ اَىِّ واحدٍ كان ، ومابين حدٍّ مّا ، وَ اَىِّ حدّ كان ، او بين آنٍ مّا و آنٍ آخر من الآنات ايّهاكان ، ومابين نقطةٍ مّا و نقطةٍ اخرى ايّتهاكانت لا يتناهى ، فقد لزم ان ينحصر عديم النهاية بين طرفين حاصِرى الترتيب . و ذلك امر فطرىّ البطلان ، و من الفطريّات الاوائل . و ان كان بين كلّ واحد من تلك الامور المترتّبة و اىّ امرٍ منهاكان ، على الاستغراق الشمولىّ ، فى اللحاظ الاجمالىّ ، ليس يمكن ان يقع اللّامتناهٍ ، فالكلّ ايضا متناهٍ بتّةً .

ولا يُتَوَهَّمَنَّ انّ هذا حكم على الكلّ الجُملىّ ، بما حُكِمَ به على كلّ واحد من الآحاد. وقد يكذب ، كما لوقيل : كلّ واحدٍ واحدٍ من ابعاض هذا المقدار دون الذراع ، فهو ايضا دون الذراع ، و ربّما يكون هو ذراعاً اواكثر ، فيتناول الحكم كـلّا من الابعاض المترتّبة ، و يكذب على الجملة . بل يجب انْ يُعقَلَ انّه حكم اجمالىّ على المترتّبات ، على الاستغراق العمومىّ ، بحيث يستوجب ان يتناول الجملة ، كما لوقيل : مابين هذه النقطة الطرف وايّة نقطة توجد اوتفرض فى هذا المقدار دون الذراع ، فهذا المقدار دون الذراع فانّه ، اذا صدق ذلك الحكم على الاستغراق الشمولىّ ، كان المقدار بجملته دون الذراع ، وكما اذا ماصحّ على الاستغراق الشمولىّ انّ من مبدأ سلسلةٍ مّا الى اىٍّ ما بلغه الترتيبُ فيها دون الاربعين ، فقد صحّ بتّةً ، انّ جملَةَ السلسلة دون الاربعين . فاذن ، اذا صحّ على الاحاطة الاستيعابيّة ، انّ من مبدأ السلسلة الى اىّ مابلَغه الوجود و حَصَرَهُ الترتيبُ فيها متناهٍ ، فقد صحّ انّ السلسلة بجملتها متناهية بالضرورة الفطرية .

والقانون الضابط انّ الحكم المستوعب الشمول لكلّ واحد واحدٍ ، اذا صحّ على جميع تقادير الوجود لكلّ من الآحاد مطلقا ، منفرداً كان عن غيره اوملحوظاً على الاجتماع ، كان يَنْسَحِبُ ذَيْلُه على المجموع الجُملىّ ايضا ، من غير امتراءٍ . و ان اختصّ بكلّ واحد واحد بشرط الانفراد ، كان حكم الجمله غير حكم الآحاد .

وامّا برهان الوسط والطرف ، فنقول فى سياقِ نَظْمِه : كلُّ معلول او حدّ ، فانّ له فى حدّ ذاته خاصيّةَ الوسط ، فى انّ من وَرائِه لامحالة سبباً او حدّاً آخر ، هو بالنسبة اليه كالطرف بالنسبة الى الوسط . لست اقول : له ذلك من حيث هو معلول مضايف للعلّة ، اذ الامر بحسب ذلك سواء فى العلّة والمعلول جميعاً . بل اقول : له تلك الخاصيّة ، بحسب نفس ذاته المعلولة المفتاقة المفتقرة فى حدّ جوهره ، على خلاف سُنّة نفس ذات العلّة . فاِذا ارتقَتْ عللٌ لمعلولٍ مّامترتّبةً الى لانهاية ، او حدودٌ متمايزةُ الوجود فى سلسلة مترتّبة بغير نهايةٍ ، استغرقت المعلوليّة و الوسطيّة جميعَ آحادِ السلسلة بأسرها ، اذ ما من واحد منها ، الّا وهو معلول لما فوقَه ، و وسط بالقياس اليه ، وان كان

هو علّةٌ لما تحته، و طرفاً بالقياس اليه . فهما لوحظت الآحاد قاطبةً ، لحاظةً اجماليّةً ، بانّ انّها بأسرها قد استوعبتها الوسطيّة بتّةً . فليس هناك الّا اوساطٌ مترتّبةٌ بلانهايةٍ ، فاذن ما لم يتقرّر طرفٌ ليس هو بوسطٍ ، و سببٌ ليس هو بمسبّبٍ ، تنتهى اليه الاوساط و المسبّبات ، لم يكن يتصحّح مُنْتَدَحٌ عن لزوم تحقّق الوسط من دون الطرف .

و بالجملة ، مادام فى سلسلة المعلولات والعلل مثلا للواسطة كجملة مافوق المعلول الاخير ، حكم الطرف الذى هو مبدأ السلسلة كالمعلول الاخير فى حكم الوسطيّة ، بحسب جوهر الذات المعلولة ، لم يكن يتصوّر هناك حصولٌ رأساً ، الّا بطرفٍ ليس هو بوسطٍ من حيث نفس ذاته المتقدّسة عن الفاقة و المعلوليّة والوسطيّة .

و امّا برهان التضايف ، فنقول : اذا ارتقت سلسلةٌ من مسبّبٍ مّا واسباب له، ومن مسبوق مّا و سابقات عليه ، مترتّبة فى التراقى الى لانهايةٍ ، كانت فى المسبّب الاخير و المسبوق الاخير مسبّبيةٌ وحدها ، بلا سببيّةٍ ، و مسبوقيّةٌ وحدها بلا سابقيّةٍ ، و فى كلٍّ من الّتى فوقه سببيةٌ و مسبّبيةٌ و سابقيّةٌ و مسبوقيّةٌ جميعاً . فكانت المسبّبيّات اكثر من السببيّات بواحدةٍ ، والمسبوقيّات اكثر من السابقيّات بواحدةٍ . ومن الفطريّات انّ سببيّةً واحدةً لا تكون بازائها الّا مسببيّةٌ واحدةٌ ، و سابقيّةً واحدةً لاتقع فى ازائها الّا مسبوقيّةٌ واحدةٌ . فاذن ، يلزم ان تكون فى السلسلة مسببيّةٌ مّا ، ليست هى بازاء سببيّةٍ مّا ، و مسبوقيّةٌ مّا ، ليست هى فى ازاء سابقيّةٍ مّا اصلاً . فيزيد احد المتضايفين على الآخر بالعدد . و ذلك خلفٌ محالٌ بالضرورة الفطريّة .

وامّا برهان الترتّب ، فاعلمن انّ كلّ سلسلةٍ من عللٍ و معلولاتٍ مترتّبةٍ ، فهى يجب ان تكون لامحالة بحيث ، اذا فُرِضَ انتفاء واحدٍ من آحادها ، استوجب ذلك انتفاءَ مابعدَ ذلك الواحد من آحاد السلسلة . فاذن كلّ سلسلةٍ موجودةٍ بالفعل قد استوعبتها المعلوليّةُ على الترتّب ، يجب ان تكون فيها علّةٌ هى اُولى العلل ، لولاها لانتفت جملةُ المراتب الّتى هى معلولاتها و معلولات معلولاتها ، الى اقصى

الترتیب و آخر الاستناد . و الّا ، لم تکن المعلولیّة علی التّرتّب ، قد استوعبت آحادَ السلسلة بالاسر . فاذا فرضنا سلسلة متراقِیَةً لا الی علّةٍ بعینها لاتکون لها علّة ، لم تکن هناك علّة هی اولی العلل ، لولاها لبطلت السلسلة باسرها . و ذلك یصادم استیعاب المعلولیّه جملة السلسلة بالاسر . و بالجملة ، انّ استغراق المعلولیّة ، علی سبیل الترتّب جمیع آحاد السلسلة بالاسر ، بحیث لایَشُذُّ عنها شیءٌ منها اصلا ، مع وضع ان لا تکون هناك علّة واحدة للجمیع ، لولاها لانتفت السلسلة باسرها ، مُتَهافِتٌ . فمن خواصّ استیعاب المعلولیة للمترتّبات باسرها ، استیجاب علّة واحدة ، لولاها لم یکن لشیء من آحاد السلسلة المترتّبة حصول رأساً ، ولا تعلّق لهذا الحکم بتناهی السلسلة او لاتناهیها ، ولا اختلاف له فی الصورتین اصلاً . فلیتبصّر .

وامّا البرهان الاسدّ الا خصَرُ ، فهو انّه ، اذاکان مامن واحدٍ من الآحادالذاهبة فی الترتّب بالفعل الی الّلانهایة ، الّا وهو کالواحد الاخیر ، فی انّه لیس یتقرّر مالم یتقرّر شیء آخر و راءه من قبل ، کانت الآحاد الّلامتناهیة باسرها یصدق علیها انّها لاتدخل فی التقرّر ، ما لم یکن شیء آخر من ورائها متقرّرا من قبل . فاذن غَریزةُ العقل الصریح تتبصّر ، و قاضی الفطرة العقلیّة یقضی انّه من این یتقرّر فی تلك السلسلة شیء حتی یتقرّر شیء مّا من بعده .

وَمِیْضٌ

فامّا السبیل التطبیقیّ ، فلائقة بجدواه ولا تعویل علی برهانیّته ، بل انّ فیه تدلیساً مُغالَطیّاً ، فالّلا متناهیات فی جهةٍ واحدةٍ ربّما تَطرّقَتْ الیها المُفاوَتَةُ من الجهة الاخری الّتی هی جنبة التناهی ، لامن الجهة الّتی هی جنبة الّلانهایة ، کما سلسلة المآت بغیر نهایة ، و سلسلة الآلاف الی لانهایةٍ ، ولیس یتصحّح تحریك الّلا متناهی بکلیّته من جهة الّلانهایة ، و اخراجُه بکلّیّته عن درجته و حیّزه و مرتبته ، و عن الدرجات الّتی لآحاده بالاسر فی تلك الجهة . فاذن ، اذا طُبِّقَ طرَفُ احدی السلسلتین الغیر المتناهیتین المختلفتین بالزیادة و النقصان فی جهة التناهی ، علی طرف السلسلة الاخری ،

تطبيقاً وهميّاً او فرضيّاً ، انتقلت الزيادة من حيّز الطرف و درجته الى حيّز الوسط و مرتبته ، ولايزال تنتقل و تتردّد فى الاوساط ، مادام الوهم اوالفرض معتملاً للتطبيق ، ولا يكاد تنتهى الى حدّ بعينه ودرجة بعينها ابداً ، ولا تبلغ اقصى الحدود وآخرالدرجات عَوْضُ . فاذا ماانبَتّ اعمالُ الوهم ، وَانصرَم عَمَلُ التطبيق ، اتّفق التفاوتُ بالمُفاضَلة على ذلك الحدّ و على تلك الدرجة ، واقترّ القدر الزائد فى مقرّ تلك المرتبة . و بالجملة لا مصير للمُفاوَتَةِ الى جنبة الّلا نهاية ابداً ، بل انّها ابداً فى جنبة التناهى ، امّا فى حدّ الطرف ، وامّا فى شىء من حدود الاوساط . فَلْيُتَثَبَّتْ ولايُتَخبَّط .

وَمِيْضٌ

قال بارع المحقّقين فى نقد المحصّل : الدليل الّذى اعتمد عليه جمهور المتكلّمين فى مسئلة الحدوث ، يحتاج الى اقامة حجّة على امتناع وجود حوادث لااوّل لها فى جانب الماضى . فنورد اوّلاً ماقيل فيه وعليه ، ثمّ اَذْكُرُ ماعندى فيه . فاقول : الاوايل قالوا فى وجوب تناهى الحوادث الماضيّة ، انّه لمّا كان كلّ واحد منها حادثا ، كان الكلّ حادثا . واعترض عليه بانّ حكم الكلّ ربّما يخالف الحكم على الآحاد . ثمّ قالوا : الزيادة و النقصان يتطرّقانِ الى الحوادث الماضية ، فتكون متناهية . و عورض بمعلومات الله تعالى و مقدوراته . فانّ الاولى اكثر من الثانية ، مع كونهما غير متناهيتين . ثمّ قال المحصّلون منهم : الحوادث الماضية ، اذا اُخِذَت تارةً مبتدِئةً من الآن ، مثلا ، ذاهبةً فى الماضى ، و تارةً مبتدِئَةً من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبةً فى الماضى ، وَطُبِّقَتْ احديٰهما على الاخرى فى التوهّم ، بان يجعل المبدء ان واحداً ، وهما فى الذهاب الى الماضى متطابقين ، استحال تساويهما . و الّا ، كان وجود الحوادث الواقعة فى الزمان الّذى بين الآن و بين السنةالماضية وعدمُها ، واحداً . واستحال كون المُبْتَدِئة من السَنة الماضية زايدة على المبتدئة من الآن ، لانّ ما ينقص من المتساويين ، لا يكون زائدا على كلّ واحد منهما . فاذن يجب ان تكون المبتدئة من السنةالماضية فى جانب الماضى انقص من المبتدئة من الآن فى ذلك الجانب . ولايمكن ذلك ، الّا بانتهائِها قبل انتهاء

المبتدئة من الآن ، و يكون الانقصُ متناهياً ، والزايد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا . فيكون الكلّ متناهيا. و اعترض الخصم عليهم ، بانّ هذا التطبيق لايقع الّا فى الوهم ، وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه ، و غير المتناهى لايرتسم فى الوهم . ومن البيّن انّهما لايحصلان فى الوجود معاً ، فضلاً عن توهّم التطبيق فيهما فى الوجود . فاذن هذا الدليل موقوف على حصول مالايحصل ، لافى الوهم ولافى الوجود . وايضا الزيادة والنقصان انّما فرض فى الطرف المتناهى . لا فى الطرف الّذى وقع النزاع فى تناهيه . فهو غير مؤثر فيه .

فهذا حاصل كلامهم فى هذا الموضع . و انا اقول : انّ كلّ حادث موصوف بكونه سابقاً على مابعده ، و بكونه لاحقا بما قبله ، و الاعتباران مختلفان . فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة ، من حيث كلّ واحد منها سابق ، وتارة من حيث هو بعينه لاحق ، كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار ، متطابقتين فى الوجود ، ولايحتاج فى تطابقهما الى توهّم تطبيق . و مع ذلك ، يجب كون السوابق اكثر من اللواحق فى الجانب الّذى وقع النزاع فيه . فاذن اللواحق متناهية فى الماضى ، لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق ، والسوابق زايدة عليها بمقدارٍ متناهٍ ، فتكون متناهية ايضا . انتهى كلامه بعبارته .

وكانك بما افدناك عارف بسرّ الحقّ ، وستزداد فيه استبصاراً من ذى قبلٍ ، إن شاءالله العزيزُ العليم .

وَمِيضٌ

انّما سلطان قضاء العقل بالبرهان على اللّانهاية ، بالامتناع فى سلسلة التصاعد فى العلل مطلقا ، لا فى سلسلة التنازل فى المعلولات من سبيل الصدور . فمَحَزُّ القول الفصل ، انّ فى سلسلة التراقى ، على تقدير اللّاتناهى ، ليس توجد علّة يتعيّن فى لحاظ العقل انّها لامحالة تكون متقرّرة اوّلاً ، ثمّ من تلقائه تدخل السلسلة المترتّبة باسرها فى التقرّر ، و انّ ذلك ميزان الحكم بالاحالة ، والامر فى سلسلة التّرامى على خلاف ذلك .

فلئن قلت : كيف حكمتم على جملة البراهين انـّها جميعا على هذا السبيل ، و الـّذى يستبين من برهانى الحيثيّات والتضايف انّ حكمهما بالاحالة منسحب الذيل على سلسلتى التصاعد والتنازل ، سواءً من غير فرق ؟ قلت لك : اما تحققت انّ ميزان الحكم بالاحالة ، بحسب اىّ برهان اُقيمَ ، هو استجماع شرطى الترتـّب و الاجتماع فى الوجود بالفعل فى جهة اللانهاية ؟ فمعيار الفرق ، اذن ، ينصَرِح بتامّلٍ غايرٍ . اليست العلل و المعلولات المجتمعة فى الوجود ، انـّما تكون مترتـّبةً بحسب المرتبة العقليّة لنفس الذات بماهى الذات ، لا بحسب الوقوع فى متن الخارج ، اذ ليس لها فى حاقّ الاعيان الّا المعيّة الصِرفة .

فاذن ، نقول : فى صورة التصاعد ، تكون العلل المترتـّبة المتصاعدة الى لانهايةٍ ، مجتمعة الحصول بأسرها ، لامحالة ، فى مرتبة ذات المعلول الاخير ، فيكون الترتـُّب و الاجتماع فى الوجود جميعاً فى جهة الـّلانهاية . فامـّا فى صورة التنازل ، فالمعلولات المترتـّبة لاتكون متحقـّقة فى مرتبة ذات العلـّة . اليس المعلول لايتصحـّح له الوجود فى مرتبة ذات العلـّة ، على خلاف الامر فى العلـّة ؟ فانـّها واجبة الوجود فى مرتبة ذات المعلول بتـّةً . فاذن ، ليس يتحقـّق شىء من المعلولات فى مرتبة ذات شىء من العلل ، فضلاعن تحقـّق المعلولات الغير المتناهية فى مرتبة ذات العلـّة . فاذن ، فى المعلولات المترتـّبة الى لانهاية ، تكون اللانهاية فى جهة ، هى جهة التـّرامى والتـّنازلِ ، والترتـّب والاجتماع فى الوجود بالفعل فى جهة اخرى ، خلاف تلك الجهة ، وهى جهة التراقى والتصاعد . فليتبصـّر . و هناك ضروب من وجوه الفرق ، اوردناها فى كتاب التصحيحات و التقويمات ، و هو كتاب تقويم الايمان .

وَمِيضٌ

انّ المتكلـّفين لما لايَعنيهم ، من جماهير المتكلـّمين ومن اتباع المتفلسفين ، تذهب اوهامهم و ظنونهم الى انّ تناهى مقدار اتـّصال الحركة و امتداد الزمان و تناهى عدد الحوادث الزمانيـّة المتعاقبة فى جانب الماضى ، فى قوّة اثبات الحدوث و نفى الازليـّة . ولا يستشعرون انّ شيئاً من النهاية واللانهاية فى الكميـّة المتـّصلة او المنفصلة ، لا حظّ له

من التعلّق بشیء من الازليّة واللّا ازليّة فی الدهر ، بحسب دَوْم الوجود او سبق العدم الصريح الغير الداخل فی جنس التقدّر واللّا تقدّر . اليست امتدادات الابعاد المكانيّة متناهية المقدار ؟ و هی بحسب ذلك لا يلزمها ان تـأبیَ او تستدعـیَ ان تكون ، من حيث الوجود فی الدهر ، حادثةً او ازليّةً ، فكذلك اتّصالات الحركات المستقيمة و المستديرة و كميّات الامتدادات المتّصلة الزمانيّة و مراتب اعداد الكميّات المنفصلة . و بالجملة، النهاية واللّانهاية بحسب الكميّة ، امرٌ وراء الازليّة واللّاازليّة بحسب الوجود ، فهما عندالعقل معنيان ، كلّ منهما مباين للآخر فی المفهوم ، غيرمستلزم ايّاه فی التحقّق . و اقتحام هذه الاوهام و الظنون ، من تَبِعات عدمِ الفرق بين العدم الصريح الدهریّ و بين العدم المكمّم الزمانیّ ، و حِسبانِ انّ الزمان ، لوكان معدوماً اوّلاً ، ثمّ داخلاً فی الوجود اخيراً ، لكان عدمه واقعاً فی الامتداد الموهوم الزمانیّ المتمادی ذهابه فی جهة المبدأ الی لانهايةٍ ، والمنقطع استمراره فی جهةالمُنتهی ، عندآنِ بداءةِ دخوله فی الوجود، و لوكان متناهی المقدار ، لكان انتهاء مقداره عند آن انقطاع ، عدمه المستمرّ من قبل ، الی غير ذلك من التوهّمات الكاذبة و التخيّلات الفاسدة . فلا تكوننّ من السفهاء المتوهّمين .

وَميضٌ

لاتحسبنّ الزمان مقداراً مستقيمَ الامتداد ، كما الابعادالخطيّة الاستقاميّة والمسافات السطحيّة الاستوائيّة ، فيكون فی حِسْبانِك انّه انّما الفرق بين كميّات الخطوط المستقيمة و السطوح المُستَويَةِ و بين كميّة الزمان ، بالقاريّة واللّاقاريّة ومطلق الاستقامة والاستواء امر تشترك فيه الكميّات القارّةُ من الخطوط المستقيمة و السطوح المستَويَةِ و الكميّة الغيرُ القارّة الّتی هی الزمان . بل عليك ان تتامّلَ تامّلاً ادقّ مِن المشهور ، فتعلم انّ الزمان ، كما انّ محلّه حركة مستديرة وحامل محلّه جرم مستدير ، فكذلك هو ايضاً ليس بمستقيم الامتداد ، بل حقيقته انّه مقدارحركة مستديرةٍ وهو كمّ متّصلٌ غير ذی وضعٍ منطبقٌ علی حركةٍ مستديرةٍ ، هو مقدارها الحالّ فيها ، و به تتقدّر الحركات

المستديرة والمستقيمة على الاطلاق العمومىّ . وهو منطبقٌ ايضاً على محيطِ دائرةٍ عظيمة، هى منطقة تلك الحركة و منطقة الفلك الاعظم المتحرّك بها ، بل منطقة العالم الجسمانىّ باسره . وليس انّ الكرة القُصيا الّتى تُحَدِّدُ الجهاتِ اُبدِعَتْ بلاحركةٍ ،ثمّ تحرّكت اخيراً ، بل انّها اُخرِجَت من جوّ الليس المطلق ومن جوف العدم الصريح ، الى فضاء الايس الدهرى ، متحرّكةً حركةً مستديرةً متّصلةً غيرَ مُنْبَتَّةِ الهويّة ولامنقطِعَةِ الاتّصال . وليس لها فى الوجود حدٌّ معيّنٌ منطبقٌ على مبدأ المسافة وطرف الامتداد . فاذا عُيِّنَ لها فى الوهم ، بحسب الفرض الانتزاعىّ ، مبدأٌ بالفعل من نقطةٍ معيَّنةٍ موهومةٍ فى المنطقة ، تحصّلت بذلك عند العود اليها دورة تامّةٌ واحدةٌ . ثمّ اعتُبِرَت بعد ذلك دوراتٌ تامّاتٌ ، وكلّ دورة مفروضة من دورات الحركة المتّصلة، منطبقة على تلك المنطقة الّتى هى دايرة معدّل النهار . وكذلك الزمان الذى هو المقدار الحالّ فى تلك الحركة ،اَبْدَعَهُ و خلَقه البديع الخلّاق سبحانه ،فاَخرجَه من جوّ صرف الليس المطلق ومن جوف كَتْمِ العدم الصريح ،الى فضاء فعليّة الاَيْس القَراح الدهرىّ ، متّصل الامتداد غيرَ مقطوعِ الاتّصال ،ولا مَبْتُوتَ الكميّة ، فهو عدد الحركة الدوريّة المستمرّة الاتّصال و مقدارها ، و هو فى نفسه كمٌّ متّصلٌ واحد بالشّخصية ، مستدير بالكميّة ، متناه بالمقداريّة ، غير منقطع الاتّصال بالانفصال الا فى التوهّم . فاذا عيّن الوهم فيه آناً ، بحسب الفرض ، ازاءً لمبدَأٍ مفروض ، فى الحركة المستديرة الّتى هى محلّه ، حسب انفراض نقطةٍ بعينها فى معدّل النّهار ، استتمّ دورٌ واحدٌ غير ذى وضع للزمان ، حيثما تستتمّ لمعدّل النهار دورةٌ واحدةٌ تامّةٌ .

فاذن، انّما الساعات اجزاء دور واحدٍ زمانىٍّ ، والشهور والاعوام ادوار متعدّدة زمانيّة ، و درجات دايرة معدّل النهار ، بحسب كمّيّة نفسها المتّصلة القارّة المستديرة اجزاء الدايرة الفلكيّة ، و بحسب كمّية حركتها المتّصلة المستديرة الغير القارّة اجزاء الدور الزمانىّ .

فاذن ، يستبين لك انّه ،كما لانقطة بالفعل فى محيط الدايرة ، ولا فى سطح الكرة ،

مع انّ كـلّاً منهما متناهى المقدار فى المساحة ، فكذلك لا طَرَف للحركة الدوريّة
المتّصلة الفلكيّة ، ولا آنَ فى الزمان الممتدّ المتّصل بالفعل ، مع كون كلّ منهما متناهى
الامتداد بالفعل فى الكمّيّة والمقداريّة ، ولا يعرضهما فى اتّصالهما انبتات ولاانجذاذ الّا ٣
بالتوهّم . فهذا أصل تقتضيه الاصول البرهانيّة والقوانين العقليّة . وستزدادُ فى ذلك
استبصاراً و استيقاناً ، فيما سيُتلى عليك فى مُؤتَنَف الكلام ، إن شاء الله العليم العلّام .

القبس السابع

فى تعقّبِ احتجاجاتٍ اقتضابيّةٍ ، و مراوغاتٍ جَدليّةٍ ، و انتقادِ قياساتٍ ، وشكوك مُغالَطيّة ومُشاغَبيّةٍ ، على الطرفين من الفريقين .

وَمْضَة

هل عندك فيما وَعَيْتَ و اوعَيْتَ ؟ - انّ من الاصول والضوابط ، انّ العدم الطارى ممتنع بالنظر الى ذات الزمان ، وكذلك العدم السابق المستعقب للوجود، و انّما الممكن له بالنظر الى ذاته ، العدم بالمرّة رأساً ازلاً و ابداً ، دون شىء من العدمين فى حاشيتى الوجود . وعلى ذلك اطباق الحكماء المبرّزين و العقلاء والمحصّلين . والتشكّك بانّه ، اذن ، يلزم ان يكون الزمان واجب الوجود ، ساقط . فانّ الواجب بالذات ، هوالّذى يجب لذاته بذاته طبيعة الوجود ، و تمتنع على ذاته بذاته طبيعةالعدم . ووجوب الطبيعة لا يستلزم وجوب افرادها ، كما امتناعها يستلزم امتناع الافراد ، بل ربّما يمتنع بعض الافراد والحصص بخصوصه ، مع وجوب نفس الطبيعة ، فيمتنع عليه الوجود بعد العدم ، اوالوجود العارض للماهيّة ، اوالوجودالواجب من تلقاءالغير ، بحسب خصوصيّات القيود او التّقييدات . و الممكن بالذات ، ما لا يجب له و لا يمتنع عليه بحسب نفس ذاته طبيعة الوجود و لا طبيعة العدم . و امكان الطبيعة ليس يصادم امتناع بعض الافراد ، اوالحصص بخصوصه من تلقاء خصوصيّةالقيد اوالتّقييد . فيمتنع على كلّ ممكن بالذات ، وجود يكون عين ماهيّته ، او من جوهريّات ماهيّته ، و وجود لا يسبقه الليس المطلق ، بحسب جوهر الماهيّة ، سبقا بالذات ، ووجود لايسبقه العدم الصريح سبقاً دهريّا ، على

ماقد تبرهن لديك ؟ و على الجوهر ، بما هو الجوهر ، وجود قائم فى موضوع ؛ و على العرض ، بما هو العرض ، وجود قائم بالذات ؛ و على الحركة و الزمان الوجود القارّ ؛ و على الزمان العدم السابق المستعقب للوجود ، والعدم الطارى اللاحق بالذات بعد الوجود .

وَمْضَةٌ

ثمّ اَفى ذكراك ما اوردته فى الصراط المستقيم و فى الافق المبين ؟ ـ انّه و ان لم يكن يلزم هناك الوجوب بالذات ، الّا انّه لامَناص من لزوم استغناء الممكن الباقى عن علّة فاعلة لذاته فى البقاء ، مبقية لهويّته فى الوجود . اليس ، اذا امتنع العدم الطارى بالنظر الى نفس ذات الزمان ؟ ومن المستبين انّ امتناع احد طرفى النقيض ، بحسب جوهر الذات ، فى قوّة وجوب الطرف الآخر بالنظر اليه ، بحسب نفس الذات ، فيلزم ، اذن ، ان يكون الوجود المقابل للعدم الطارى ، و هو الوجود الطارى ، او الوجود المستمرّ ، او ما شئتَ فَسَمِّه ، واجباً لذات الزمان ، بحسب جوهر ذاته . فيكون لا محالة غير مفتقرّ ، فى استمرار وجوده ، الى علّة فاعلة لبقائه .

فهذه معضِلة من معضلات الشكوك . وانّما عقدُ إعضالِها ، سبيلُ حلّه وابطالِه ان نقول : كيف يكون ذلك النحو من الوجود واجبا لذات الزمان ؟ و انّه لَمُمْكِنُ الانتفاء عنه ، نظراً الى ذاته ، فى ضمن انتفاء الوجود المطلق عنه بالكلّيّة ، و ان لم يمكن ذلك بعد عروض الوجود له ، مأخوذاً على التحييث بهذه الحيثيّة . فالوجوب على تقديرٍ مستفادٍ من تلقاء الغير ، ليس يوجب الوجوب بالنظر الى نفس الذات بتّةً . وشىء من انحاء الوجود لايصلح نقيضاً للعدم الطارى ، ولا لشىء من العدمات الخاصّة اصلا . بل انّ نقيض العدم الطارى رفعه . و المقيّد قد يرتفع برفع ذاته المقيّدة ، و قد يرتفع برفع قيده . فرفع العدم الطارى ، لايأبىَ ان يتحقّق بالوجود او برفع لا يكون طاريا . و الممتنع انّما هوالعدم الطارى على التوصيف التّقييدىّ ، لاعلى الاضافة ، اى رفع الوجود على سبيل التقييد ، اعنى الرفع المقيّد بالطرؤ ، لا الرفع المضاف الى الوجود الطارى ، على شاكلة رفع المقيّد . فاذن ، ما اسهل لك ان تجتزئ فى صدق نقيضِه برفع الطرؤ

فيتحقّق برفع غيرِ طارٍ . وبالجملة ، انّما اللّازم من امتناع العدم الطارى وجوب رفعه ، بالنظر الى الذات على الارسال ، سواء عليه اكان برفع العدم المساوق للوجود ، او برفع طرؤه المتحقّق بالارتفاع رأساً ، بعد حصول الوجود . فاذن، يكون كلّ من الخصوصيّتين فى بقعة الامكان الصرف ، بالنظر الى نفس ذات الزمان . فيفتقر كلّ منهما لامحالة الى علة موجبة . وكذلك سبيل القول فى امتناع العدم السابق المستعقب للوجود ، ووجوب نقيضه الّذى هو رفعه ، اعمّ من ان يكون برفع العدم المساوق لحصول الوجود ، او برفع استعقابه ايّاه . فيتحقّق بانتفاء الوجود رأساً فى الازل والابد . فلايقع شىء من الخصوصيّتين ، الّا من تلقاء علّة موجبة . فليتعرّف .

وَمْضَةٌ

وعلى قياس هذا النمط ، سبيل القول فى الوجود بعد العدم ، ايّةً بعديّةٍ كانت ، بالنظر الى ذات القيّوم الواجب بالذات، تعالى سلطانه . فانّه يمتنع هناك ، مع امتناع جميع انحاء العدم . فيجب نقيضه ، وهو رفع الوجود بعد العدم . ويتحقّق بالوجود السرمدىّ الحقّ الّذى هو قبل جميع الوجودات . وليس هو من بعد عدم بوجه من الوجوه اصلا .

وَمِيْضٌ

ثمّ انّ لنا ، فى عقدِ عُقدةِ الاعضال هناك، سبيلاً آخر عضيلاً ، ولاتَ حين مَناص ، الّا بما قدآتانااللّه سبحانه ، من عظيم فضله وجزيلِ طَولِه . وهو انّه يلزم من امتناع العدم الطارى على الزمان، بحسب نفس ذاته، امّا ان يكون الزمان هو الصّادر الاول وامّا ان يكون جايز البقاء مع انعدام علّته التامّة ، وكلاهما مستبينا الفساد ، ومُجمَعٌ على فسادِهما .

وذلك لانّه ، امّا ان يكون القيّوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره ، هو جاعله التامّ وعلّته التامّة ، فيلزم الامر الاوّل ، وامّا ان يكون شىء آخر وراء الواجب بالذات، ممّا تستتمّ به علّته التامّة فتكون علّته التامّة امرا ممكنا بالذات لامحالة، ولاشىء من الممكنات يمتنع عدمه الطارى بالذات الّا الزمان. فكلّ ممكن بالذات غير الزمان، فانّ عدمه الطارى

ممتنع بالغير من تلقاء وجود علّته . فاذا كانت العلّة التامّة للزمان عدمها الطارى ممكنا بالذات ، ممتنعا بالغير ، والزمان عدمه الطارى ممتنع بالذات ، فيلزم لامحالة امكان بقاء الزمان ، مع انعدام علّته التامّة ، من بعد وجودها . وذلك خلف محال ، اذ كما حصول المحال محال ، فكذلك امكان حصوله مُحال بتّةً . ومثل ذلك مُتَاَتٍّ فى العدم السابق المستعقَب للوجود ايضا . فانّ هذا العدم ايضا ممتنع بالذات فى حقّ الزمان، دون علّته التامّة ، فيلزم امتناع عدم الزمان مع امكان عدم علّته التامّة فى الواقع . وذلك فى قوّةَ جواز وجودالزمان، مع عدم دخول علّته التامّة بعدُ فى الوجود. وجوازُ المحال محال .

فهٰذه المعضِلة قد اوردتُها طىّ بعض المفاوَضات والمراسَلات الى بعض من كان يستحقّ المخاطَبَة من الاولاد المعنويّة والاصحاب الرُوعانيّة . ولستُ اُرَى بهٰؤلاء المُترَعْرِعينَ انّ فى مُنَّتَهِم بالفعل استخراجَ سبيلِ المخرَج عن ذلك من مَشارِع الاصول والقوانين . فَليُعلَم انَّ مُنْتَدَحَ الفَصْيَةِ عنه من سبيلين :

الاوّل انّ فيه خلطا للعدم السيّال الزمانىّ بالعدم الصريح الدهرىّ ، فانّ الزمان انّما يمتنع عليه بالذات طُرُؤ العدم الزمانىّ طُرُؤاً زمانيّاً ، او سبق العدم الزمانىّ على وجوده سبقا زمانيّا ، اذ ذلك يتضمّن فرض وجود الزمان على تقدير عدمه ، وذلك فرض النقيضين . فمِلاك هذا الامتناع خصوصيّة ذات الزمان . وامّا طرؤ العدم الصريح على وجوده فى الدهر طرؤاً دهريّاً، او سبق العدم الصريح على وجوده فى الدهر سبقا دهريّا، فليس بممتنع بالنظر الى ذاته ، امتناعاً ذاتيّاً . بل انّما يمتنع ذلك امتناعا بالغير . امّا العدم الطارىٌ ، فلوجوب بقاء وجوده فى الدهر من تلقاء ثبات علّته الفعّالة و دوام فيّاضيّته . ولاستلزام ذلك امرا مستحيلا ، وهوالامتداد فى الدهر ، على ماقد استبان فى مظانّه . وهذا الامتناع بالغير ليس يتخصّص بالزمان ، بل انّه مُطَّرِد فى جملة الممكنات بأسرها . وامّا العدم السابق ، فبناءً على مايزعمه المستنكرون لحدوث الدهريّات الثابتة الصرفة الخارجة عن عالم الامكان الاستعدادىّ ، لكون ميزان الصلوح لقبول الفيض هناك ،

طباع الامكان الذاتى ، لاغير . وسيُتلَى عليك من كَثَبٍ فساد مايزعمون. وهذا الامتناع بالغير ايضا غير متخصّص بحقيقة الزمان ، بل انّه شاكلة كلّ مالايكون مرهونَ الذات بالامكان الاستعدادىّ من الممكنات الذاتيّة ، على الاطلاق العمومىّ .

الثانى انّ فيه مُغالطَةً من جهة عدم الفرق بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الى الغير ، وكذلك بين الوجوب بحسب الذات والوجوب بحسب القياس الى الغير ، وكذلك بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس الى الغير . فالممكن بالذات مايمكن وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ، لابالقياس الى غيره . فليس يأبَى ذلك ان يكون وجوده وعدمه واجبا او ممتنعا بالقياس الى غيره . فاذن نقول : اذا امتنع العدم الطارى او السابق ، بالنظر الى ذات الزمان ، و وجب وجوده وبقاؤه ، من تلقاء علّة الفاعلة التامّة ، لكونه ممكن الوجود والبقاء من حيث نفس ذاتِه ، فانّما يستلزم ذلك ان يكون العدم الطارى او السابق بالنظر الى علّته التامّة ممتنعا ، لابحسب ذاتها ، بل بحسب قياسها الى ذات معلولها الّذى هو الزمان. فاذن ، امكان العدم الطارى او السابق ، بالنظر الى ذات العلّة الممكنة بالذات ، ليس يصادم ان يمتنع ذلك على العلّة بالقياس الى ذات المعلول ، لابالنظر الى نفس ذاتها . فَبَينَ بالذات وبالغير وبالقياس الى الغير ، فى كلّ من الوجوب والامكان والامتناع ، فُرقانٌ بيّنٌ مستبينٌ لطيفٌ غير خفىٍّ ولاطفيفٍ . وقد اَوفيناه حقّه من البيان فى الافق المبين. فلاتكوننّ عن ذلك فى ذهولٍ عريضٍ .

وَمِيضٌ

فان اعتراك الشكّ انّه ، اذا كان العدم الطارى او السابق الممتنع بالنظر الى ذات الزمان ، انّما هو الّذى يطرأُ او يسبق فى الزمان ، طُرُوّاً زمانيّاً وسبقاً مُكَمّماً ، لاغير ، كان يشترك فى هذا الامتناع الزمانُ ومفارِقاتُ الزمان ، من اَمريّاتِ عالم الابداع وابداعيّات عالم الامر جميعا . فما خطبهم يجعلون ذلك من خواصّ ماهيّة الزمان بخصوصها ، لاغير؟ فَاعْلَمَنَ انّ الامريّات من الابداعيّات ، انّما يمتنع ذلك بالنسبة اليها ، من حيثُ الطباع المشترك بينها جميعا ، وهو مُفارَقَةُ عالَمى الزمان والمكان لابحسب خصوصيّة

شىء من ماهيّاتها ، على خلاف الامر فى الزمان ، اذ هو بخصوص ذاته وخصوصيّة ماهيّته يقتضى امتناعَ ذلك ، لكونه مستلزماً لوجود الزمان ، على تقدير عدمه . ولا كذلك الامر فى شىء من الماهيّات . غير ماهيّة الزمان . فخصوصيّات ساير الماهيّات باسرها مُلْغاةُ الاعتبار فى اعتبار هذا الامتناع . فَلْيُتَعَرَّف .

وَمِيْضٌ

انّ من المُراوَقات من سبيل الجَدَل فى اثبات حدوث العالم ، ان يقال وجود الزمان على اوضاع الذاهبين الى قدمه ، يمتنع سبق العدم عليه ، امتناعاً ذاتيّاً ، بحسب نفس ماهيّة الزمان ، وليس يمتنع ذلك على علّته التامّة ، لكونها غير واجبة الذات . وملزوم هذا الامتناع ، من جملة الممكنات ، هو ماهيّة الزمان ، لاغير . فاذن ، يلزم من ذلك جواز ان تكون علّة الزمان غيرَ داخلةٍ فى الوجود بالفعل ، والزمانُ بالفعل موجودٌ . وقد كَشَطْنا غطاء التدليس عن هذه المراوغة المُشاغَبيّة من سبيلين : تجريد غير الممتنع ، وهو امكان سبق العدم الصريح عليه فى الدهر ، وقد امتنع من تلقاء العلّة المبدعة عن الممتنع عليه بالذات ، وهو العدم المكمّم السابق ، سبقا زمانيّاً ؛ والفرقِ بين امكان العدم السابق ، بالنظر الى ذات العلّة ، بحسب نفس الذات ، وامكانه بالنسبة اليها ، بحسب قياسها الى ذات المعلول ، وهو الزمان واثبات الاوّل ونفى الثانى .

وَمِيْضٌ

من الفاشى فى الاذهان القاصرة العامّيّة الجمهوريّة ، الاحتجاج على حدوث الزمان بتناهى كمّيّة مقدارِه فى جانب الماضى ، واثبات حدوث العالم ، حدوثا زمانيّاً ، بابطال اللّانهاية العدديّة فى الحوادث الزمانيّة المتسابقة المتعاقبة الوجود فى الازمنة الماضية ، واجراء حكم الحدوث الزمانىّ على الطبايع المرسلة المتعاقبة الافراد الى لانهاية فى جهة البداية ، لحدوث كلّ فرد فرد بالزمان على الاستغراق الشمولىّ . وقد ادريناك ، غير مرّة واحدةٍ ، انّ شيئاً من هٰذه الاوهام ، لاسبيل له الى مذهب التحصيل عند المحصّلين اصلا .

فالمقادير المستقيمة والمستديرة ، لاتعلّق لها بالازليّة اواللّازليّة فى الوجود والحصول

بحسب التناهی اواللاتناهی فی القدر والمساحة . فکما دایرة معدّل النهار ، مثلا ، متناهیة المقدار ، وهی بحسب ذلک لاتأبَی المسبوقیّة او الّلامسبوقیّة بالعدم الصریح فی الدهر ، فکذلک مقدار حرکتها الدوریّة المتّصلة . والبراهین الناهضة بالحکم علی غیر المتناهی بالبطلان . انّما سلطانها علی استجماع وصفی الترتّب والاجتماع فی الوجود فی جهة الّلانهایة ، والطبیعة المتعاقبة الافراد منحفظة الماهیّة فی امتداد الزمان بتعاقب الافراد ، من غیر انقطاع ، کما قد استبان لک فیما قد سلف .

وَمیْضٌ

ومن الشُبَه المُغالَطیّة ، ماقد قیل : تأثیر الفاعل فی عالم الامکان وفی کلّ جزء من اجزائه ، لایخلو امّا ان یکون فی حال تقرّرِه ووجودِه ، وهو محال ، لانّه ایجاد الموجود وتحصیل الحاصل ؛ وفی حال عدمه ، وهو المطلوب . فیکون العالم بجمیع اجزائه مسبوقا بالعدم الصریح ، والتأثیر فی ایجاده حالَ عدمه السابق .

وحلّه ان یقال : التأثیر فی العالم حال وجوده ، ولٰکن بماهوهو ، لابشرط وجوده . والمستحیل تحصیل الحاصل وایجاد الموجود بشرط حصوله ووجوده ، لافی حال حصوله ووجوده . فانّه فرقانٌ مّا بیّنٌ بینَ اخذ الاثر فی حال حصوله بحسب نفسه ، وبین اخذه لامن حیث نفسه ، بل بشرط حصوله . ولیس بمستحیل ان یؤثّر المؤثّر فی الاثر فی حال حصول الاثر . بل شأن العلّة مع معلولها علی هذا السبیل ، فانّها تؤثّر فیه ، من حیث هوهو ، لابما هو حاصل ، ولابما هو لیس بحاصل ، ولکن حین ماهو حاصل . وبالجملة ، انّما تأثیر المؤثّر فی حال الحُصول الحاصل بذلک التأثیر . وذلک تحصیل للحاصل بذلک التحصیل ، ولااستحالة فیه .

و بعبارة اخریٰ ان ارید بـ« حال الحصول » معیّة المعلول والعلّة فی حاق الاعیان ، بحسب المقارنة فی التحقّق ، بالنظر الی ذات المعلول ، اختیر انّ التأثیر فی حال الحصول بذلک التأثیر . وان ارید المعیّة العقلیّة ، بحسب المقارنة الذاتیة اللزومیّة ، بحسب مرتبة ذات العلّة ، قیل : التأثیرُ لیس فی حال الحصول ولافی حال الّلاحصول ، اذ التأثیر فی نفس

الذات من حيث هى ، لامن حيث هى حاصلة او ليست بحاصلة . ولحصول ذات العلّة ، بحسب نفسها ، مرتبةٌ عقليّةٌ ، ليس فيها حصول ذات المعلول . بل انّما يُعقَل فيها جوهر ذات المعلول من حيث نفسها ، لامن حيث هى حاصلة ولامن حيث هى ليست بحاصلة . وليس بين ذات المعلول وبين ذات العلّة اقترانٌ ذاتىٌّ لزومىٌّ ، بالنظر الى مرتبة نفس ذات العلّة ، بل انّما بالنظر الى مرتبة نفس ذات المعلول فقط . فاذن ، ذات المعلول الحاصلة اوالّلاحاصلة ، متأخّرة عن مرتبة حصول العلّة اولاحصولها ، وبينها وبين ذات العلّة مُقارَنة ذاتيّة لزوميّة ، بحسب الحصول فى حاقّ متن الخارج ، بالنظر الى نفس ذات المعلول ، لابالنظر الى مرتبة ذات العلّة .

والمتكلّفون لما لايَعنيهِم ينصرفون عن جادّة سبيل الحقّ ، و يتجشّمون مسلكاً آخر وَعْراً سَحِيقاً ، وهو ان المؤثّر يؤثّر فى حال حدوث الاثر ، لا فى حال وجوده ولا فى حال عدمه ، فانّ حال الحدوث ، وراء حال الوجود وحال العدم جميعاً . و ربّما زاد بعضهم فى طنبور السخافة نَغمةً ، فقال : بناءً على تسويغ مشافعة الآنات ، ليس تجب مقارنة العلّة والمعلول فى الحصول ، كالصوت يوجد فى الآن الثانى ويصدر عن موجده فى الآن الّذى قبله ، فيكون التأثير سابقا على الاثر بآنٍ ، ويقع فى الآن القبل ، بالقياس الى مايحصل بعدَه ، سواء كان الاثر موجودا فى ذلك الآن بتأثيرٍ آخر ، كما فى صورة البقاء المستند الى تأثير العلّة فيه ، او معدوما ، كما فى صورة الحدوث من تلقاء العلّة الموجدة ، ويكون الاثر فى آن التأثير غير موجود ، وفى الآن الّذى يصير موجوداً لايكون مقارنا للعدم . ولعمر الحبيب ، انّ الوقت اعزّ من الاشتغال بابطال هذه التخاييل والاوهام ، **فَلْنَنعَطِفِ الآنَ الى مانَسَجَتْهُ عناكب اوهام المتفلسفين المُتَشَحِّطِين بالمُجادَلة فى تَفَلْسُفِهِم فى هذه المسئلة .**

وَمِيْضٌ

اَلم تسمعهم يقولون فى المُحاجّة على قدم الزمان ؟ — انّه لوكان الزمان حادثا غير ازلىّ الوجود ، لكان معدوما قبل وجودِه ، قبليّة انفكاكيّة ، لايجامع بحسبها القبلُ البعدَ

فى متن الواقع ، وهذه القبليّة انّما معروضها بالذات اجزاء الزمان ، بعضها بالنسبة الى بعض ، وليس يوصف بها ماعدا الزمان الّا بالعرض ، من جهة مقارنة اجزاء الزمان . فاذن ، يلزم وجود الزمان على تقدير عدمه .

ولا يُستَرابُ فى انّهم بمقالتهم هٰذه ، انّما يجادلون اقواماً من جنود الطبيعة الوهمانيّة ، ليسوا يَستطيعُون باوهامهم القاصرة ، ادراك القبليّة الانفكاكيّة المطلقة الغير المُكَمَّمَةِ سبيلاً . لانّهم يأتون بها على سبيل استيثاق برهانيّتها والاعتقاد بصحّتها . كيف ؟ وقد استبان لك مراراً متكرّرة ، انّهم هم الّذين اصطلحُوا على تسمية نسبة الثابت الى غير الثابت والى الثابت بالقبليّة والمعيّة بـ« الدهر والسرمد » ؛ واوضحوا انّ الزمان ، كما ليس لوجوده مَتَى ولا يكون وجوده فى زمان ، فكذلك لا يصحّ ان يكون لعدمه مَتَى ، وان يكون عدمه فى زمان ؛ وانّ القبليّة الانفكاكيّة منها الامتداديّة المكمّمة الزمانيّة ، ولا يكون معروضها الّا اجزاء الزمان ، ومنها الصريحة المطلقة الغير المكمّمة ، وهى القبليّة السرمديّة ، كما للبارئ الاوّل سبحانه بالنسبة الى هذا اليوم وهذا الحادث اليومىّ مثلا . فكيف ، اذن ، يناقضون انفسهم و يَسيرون فى ارض الاعتقاد على خلاف مذهبهم ؟ و بالجملة ، توهّم الامتداد ، على تقدير عدم الزمان ، واتّصاف البارئ القدّوس بالقبليّة المكمّمة الامتداديّة اوالمعيّة السيّالة الزمانيّة ، امر لم يستصحّه ذو تحصيل مّا ، ولا ذهب اليه ذو بصيرة مّا قطّ ، لا فى جاهليّة الفلسفة ، ولا فى اسلام الحكمة . بل انّما يتمطّاه المتكلّفون لما لا يَعنيهم باوهامهم الفاسدة التايهة ، فى مَفازَةِ العِيِّ وفى مَهْواةِ الغَيِّ وفى فَلاةِ الاعوجاج .

وَمِيْضٌ

انّ من اقوى احتجاجاتهم ، مايقولون : اليس من المستبين ؟ — انّ نظام الكلّ المسمّى بـ« الانسان الكبير » والمعبّر عنه بـ« العالم الاكبر » ، انّما علّته التامّة بالقصد الاوّل ، القيّومُ الواجبُ بالذات ، جلّ ذكره ، بنفس ذاته سبحانه ، اذ لا خارج عنه ، الّا هو ، وماسوى نفس ذاته سبحانه ، فهو داخل فيه بالضرورة . واذ ليس يتصوّر له مادّة اصلا ، فهو المبدَع على الاطلاق . وكذلك افضل اجزائه الّذى هو اكرم الممكنات واقدس

الامريّات فى السلسلة البَدْئيّة ، انّما علّته التامّة بالايجاد والابداع ، نفس ذات الفيّاض الحقّ ، تعالى عِزُّه ، ولايعقل ان تكون له مادّة ، ولا ان تكون لوجوده علّةٌ مّا من العلل ، غيرمرتبة ذات فاعله الفيّاض ، علا سلطانه . فهوالصادر الاوّل ، واتمّ المبدعات ، واحقّها بالابداع ، واوّل الجواهر العقليّة المقدّسة عن علايق المادّة وعن عوالم الامكان الاستعدادىّ . فاذن ، انّما مِلاكُ فيضان نظام العالم وصدور الصادر الاوّل ، من اجزاء النظام الاتمّ الاكمل الّذى هو افضل المبدعات واتمّ الجواهر العقليّة ، عن المبدع الفعّال العزيز العليم ، طباع الامكان الذاتىّ فقط . والمبدع الفعّال البارئ الحقّ ، واجب الفيض ، تامّ الافاضة ، منّانٌ بالجود ، فعّالٌ بالرحمة . فكيف يسوغ تخلّف المعلول عن العلّة التامّة وتخلّف الفيض عن فعّال الافاضة ؟ فاذن ، لامحيص عن القول بازليّة العالم ، من تلقاء افاضة الفيّاض الازلىّ الجود والرحمة ، اوالخروج عن اقليم الحقّ باستنكار الاصول البرهانيّة .

فنقول : مقدّمات هذا السياق لاريب فى حقّيّتها ، ولكنّها غير مُجْدِيَةٍ فى استلزام المطلوب ، بل قاصرةٌ عن جَدوَى الانتاج ، لِاهْمال الفحص والتغبيب فى التفتيش . وانّما يستتمّ الانتاج ، اذا ثبت انّ طباع الامكان الذاتىّ فى منّة استحقاقه قبول الفيض الازلىّ . وانّىٰ لهم اثبات ذٰلك ؟ و دونَ اثباته حتُّ الجبال بالانامل وخرطُ القتاد بالاصابع . كيف ؟ وانّا نحن قد اثبتنا ، بالبراهين الساطعة القائمة بالقسط ، انّ الممكن الذاتىّ ليس يسع مُنّةُ جوهره وقُوّةُ استحقاقه ، بحسب طباع الامكان بالذات ، الا التقرّرَ الواقعَ بعد البطلان القَراح فى حاقّ الخارج ، والوجودَ المسبوقَ بالعدم الصريح فى متن الدهر . والتخلّف عن العلّة التامّة ، انّما المستحيل منه التخلّف المتقدّر المكمّم السيّال مطلقا ، والتخلّف الصريح الغير المكمّم لامطلقا ، بل اذا كان من جنبة الفاعل التامّ بتسويفه فى الصنع وامساكه عن الافاضة ، مع استتمام المنتظَرات واستجماع الشرايط جميعاً ، لااذا ماكان من تلقاء جوهر ذات المجعول ، لوجوب التخلّف وامتناع المعيّة ، بالنظر الى نفس ذات المعلول ، بحسب طباع امكانه الذاتىّ ، لكون قبول الفيض الازلىّ والوجود

السرمدیّ الغیر المسبوق بالعدم الصریح ، ممتنعاً بالذات فی حقّه ، خارجا عن دائرة الامکان فی جنبه ، غیرَ مُنطبق علی فَرْجارِ الدخول فی وُسْعِه .

الیس البرهان القاضی علی تخلّف المعلول عن علّته التامّة بالامتناع ، هو انّ امکانَ التخلّف یستلزم امّا خرقَ فرضِ استتمام العلّة ، وامّا وقوعَ الترجیح بالفعل او بالامکان من غیر مرجّح یقتضیه ؟ فالتخلّف الصریح ، من حیث امتناع الفیضان من قبل ، بحسب طباع جوهر المعلول ونقص حقیقته ، فلیس یُحیلُه البرهان ولا یصادِمُه تمامیّةُ الجاعلِ الموجِبِ . بل انّ عَزیزةَ العقل الصریح توجبه ، وسلامةَ اللُبِّ الناصِح تستوجبه .

وبالجملة ، ضابط سَنَنِ العلّیّة والمعلولیّة ، انّ العلّة التامّة ومعلولها ، والجاعل التامّ ومجعوله ، ان کانا جمیعا زمانیّین ، کان یجب لامحالة ان یجمعهما فی الوجود زمانٌ اوآن . والّا ، فاذا کان المجعول فی جوهر ذاته تامّ القوّة علی قبول الفیض مرسلاً مطلقاً ، امتنع تخلّفه عن جاعِله التامّ علی الارسال والاطلاق . واذا کان فی طباع جوهره ، بحیث یأبی ذاته الّا التخلّفَ الصریحَ من جهة ما انّ طَباعه یقصر عن قابلیّة التقرّر الازلیّ ، ویمتنع بالنظر الی جوهر ذاته الّا الوجود من بعد العدم الصریح ، کان یجب ان یتخلّف عن جاعله التامّ ، تخلّفا صریحاً دهریّاً غیر سیّال ولا مُقَدَّرٍ ولا مُکَمَّمٍ . ولم یکن هناك خلف اصلا . فَلْیُتَبَصَّر .

ومیضٌ

اَما تعتبر بما تستیقن بالعقل المُضاعَف ؟ — انّ المعلول متخلّف الحصول عن مرتبة ذات العلّة بتّةً ، وان کان هو معها بالحصول فی حاقّ الخارج . ولا ینثلم بذلك استتمام العلّة ، لکون الحصول فی مرتبة ذات العلّة امراً لا یَسَعُهُ فَرْجارُ الامکان ، ولا یحتمله طباعُ المعلولیّة ، بل هو ممتنع ذاتیّ ، بالنظر الی جوهر ذات المعلول . فکذلك الامر فی التخلّف الصریح ، اذا ما کان طباعیّ جوهر ذات المجعول وذاتیّ استحقاق ماهیّته ، لما من المستبین ، انّ الامکان بالذات میزان تصحیح الاستناد الی العلّة الجاعلة .

فان قلت : اذا صحّ ذلك ، فاذن ، تکون العلّة التامّة للصادر الاوّل ، ذات

جاعلِه الفعّال ، مع طباع امكانه الذاتىّ ، فلاتتصحّح فى الوجود علّة تامّة بسيطة اصلا؛ قات : كلّا ، فانّ الامكان من مراتب ذات المعلول المفروغ عنها فى لحاظ العقل ايّاه عند النظر فى استناده الى العلّة ، لكونه من مُتَمّمات جوهر المعلول المفتاق، كما جوهريّات الماهيّة، ومن اعتبارات ذاته المصحّحة لاعتبار طباع المعلوليّة والمكمّلة لنصاب الفاقة الى العلّة ، فهو فى حيّز المعلول المفتقِر ، لافى حيّز العلّة المُفتقَر اليها، اذ هو من اعتبارات جانب المعلول ، لامن اعتبارات جَنبة العلّة . وبالجملة، انّما افاضة الجاعل التامّ على طباق استحقاق امكان المجعول ، وعلى حسَب فَرجار قوّة طباعه على قبول الفيض ، وان لم تكن هناك رِهانة بالامكان الاستعدادى ، ولاضِنانةٌ بالفيض من الفيّاض على الاطلاق اصلاً .

فاذا قيل مثلاً : الفعّال المبدِع التامّ ، لِمَ لَم يُبدِع النفسَ غنيّةً فى افاعيلها عن علَق المادّة كالعقل ؟ اولِمَ لَمْ يَخلُق الفرسَ مدركا للطبايع المرسلة ، ومُرتّباً للضوابط الكلّيّة ، وصائراً الى عالم القدس بالاستكمال كالبشر؟ او لِمَ لَم يجعل المعلولَ حاصلَ الذات فى مرتبة ذات العلّة ؟ اَو لِمَ لَم يجعل الماهيّة الامكانيّة موجودةً بحسب مرتبة ذاتها ، ولم يجعلها بحيث تكون ماهيّتها هى بعينها انيّتها ؟ او لِمَ لَم يجعل الخمسةَ منقسمةً الى متساويين كما الستّةُ ؟ عُدَّ ذلك كلُّه من هذَر القول ، ومن ركيك السؤال ، ومن سخيف الفحص ، ومن خَسيس التقيش ، فكذلك ، اذا قيل : البارئُ الفيّاض لِمَ لَم يوجِد عالَم الامكان فى الازل غيرَ مسبوق بالعدم الصريح ؟ كان هذا القول ايضا من جنس تلك الاقاويل المُستَسْخَفَة ، عند من يعرف طبيعة الامكان الذاتىّ ومقتضاهما ، على ماقد تعرّفتَ فى القبسات السابقة . وايضا ، ألَسْنا قد عرّفناك بالبرهان من سبيل اللِّمّ ؟ — انّ التقدّم بالذات فى الحقيقة الوجوبيّة ، مساوق التقدّم الانفكاكىّ السرمدىّ، والتأخّر بالذات بحَسَبه ، مساوق التأخّر الانفكاكىّ الدهرى .

فاذن، قد تلخّص انّ المُحال فى التخلّف عن العلّة التامّة، انّما هو اللّامعيّة المُكمّمة الامتداديّة على الاطلاق، واللّامعيّةُ الصريحةُ الغير المتقدّرة ، اذا كانت المعيّة السرمديّة غيرَ ممتنعة ، بالنظر الى استحقاق جوهر ذات المعلول ، لامطلقا . فحكم المعيّة السرمديّة

بين العلّة التامّة الواجبة بالذات ومعلولها الممكن الذات ، بحسب الوجود السرمدىّ ، فى حاقّ الاعيان ، من جهة انّها ممتنعة بالذات ، بالنظر الى طبيعةِ الامكان الذاتىّ وحقيقة الوجوب بالذات ، حكم المعيّة الذاتيّة بين مطلق العِلّةِ التامّة ومعلولها ، بحسب مرتبة الذات ، من جهة انّها ممتنعة بالنظر الى طباع العلّيّة والمعلوليّة . فَلْيُتَثَبَّتْ .

وَمِيْضٌ

من الدائر على الالسن والافواه ، والفاشى فى الاسماع والاذهان ، فى تقرير ما اَدحَضْناه من حجّتهم ، انّه لا يخلو امّا ان يكون جميع ما ليس منه بُدٌّ فى وجود شىء من عالم الامكان ، حاصلاً فى الازل ، فيكون بعض العالم ازلىّ الوجود لامحالة ، لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة ؟ اولا ، فيجب لامَحالة ان يخرج شىء ممّا يُنْتَظَرُ فى صحّة وجود العالم ويُعتَبر فى تمامية العلّة الجاعلة ، من القوّة الى الفعل ، مع خروج العالَم من القوّة الى الفعل بتّةً . فيُعطَفُ النظر الى ذلك الامر المُنتَظَر الخارج الى الفعل ، ويُساقُ الفحص الى حيث يَتَسَلْسَلُ المُنتظَرات المُرتّبة الخارجة الى الفعليّة معاً الى لانهايةٍ ، فى جهة البداية . وذلك محال بحكم البرهان ، عند العقلاء اجمع . فلامحيص عن الحكم بازليّة العالم ، بحسب الوجود السرمدىّ له ، من تلقاء فاعلِهِ التامّ السرمدىّ بالذات .

فنقول : كانّك بما استبصرتَ غير مُمْتَرٍ ، انّ سبيلَ اِدحاضِ هذا التقرير اختيار الشقّ الاوّل من شقّىِ الترديد . فجميع مالابدّ منه فى وجود الصادر الاوّلِ الّذى هو افضل اجزاء نظام الوجود فى سلسلة البدؤ ، حاصل فى الازل بالفعل لامحالة ، اذ فاعله التامّ هو نفس ذات البارىء الفعّال باحديّته الحقّة وبساطته المطلقة . وانّما تخلّف عنه ، تخلّفاً صريحاً غير مُكمّمٍ ، ولاسيّالٍ بحسب التأخّر الدهرىّ ، لكون المعيّة السرمديّة هناك ممتنعةً بالذات . والواجب فى مذهب العليّة والمعلوليّة ، ان يكون المعلول مع علّته التامّة فى الوجود ، معيّةً يحتملها جوهر ذات المعلول ، لامعيّةً يتَأبّاها جوهر ذات المعلول ، بحسب نفس سنخ الماهيّة ، و يَأْبَاها نفس ذات العلّة ، بحسب ماتقتضيه خصوصيّة الحقيقة ، على ماقد تعرّفته غير مرّةٍ .

وميضٌ

وممّا يحتجّون به من سبيل الجدل، على من يذهب من فِرَقِ المتكلّفين لمالا يَعنيهم، الى انّ اختصاص حدوث العالم بوقت حدوثه، لكون الحدوث فى ذلك الوقت بخصوصه اصلح ، وان كان ممكنا قَبلَه ، مااورده فى الاشارات .

وتقريره ، على مالخصّه صاحب المحاكمات ، انّهم يستدلّون على قدم فعل الله تعالى بوجهين : الاوّل من حيث الفاعل، وتقريره انّ الواجب لذاته واجب فى جميع صفاته الاوليّة ، وكلّ مايحتاج اليه فى التأثير حاصل لذاته . وقد ثبت انّ المعلول لايتخلّف عن العلّة التامّة . فيلزم قدم الفعل ، وتقييدها بـ «الاوّليّة » ، لخروج الصفات الاضافيّة . والثانى من حيث الفعل ، وتقريره ، انه لايجوز ان يكون فعله تعالى معدوماً ثمّ يوجد ، اذ العدم الصريح لاتميّز فيه، حتّى يكون امساك الفاعل عن ايجادِه اولى فى بعض الاحوال من ايجاده فى بعضٍ ، وحتّى يكون لاصدوره عن الفاعل فى بعض الاحوال اولىٰ من صدوره فى بعض ، بل لو كان صدوره واجبا ، كان فى جميع الاحوال ، او لاصدوره كان فى جميع الاحوال . فيلزم امّا قدم الفعل او عدمه بالمرّة . وهذا بالحقيقة ردّ على من قال : انّما حدَث فى الوقت، لانّه كان اصلَح لوجوده، او كان ممكنا فيه، وتقييد العدم بـ «الصريح» احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادّة . انتهى بعبارته .

ونحن نقول : انّ ذلك مُستَتِبٌّ الانتاج على اوضاع اولئكَ الاقوام . وامّا على سبيل الحقّ ومِرصادِ العقل ومسلك البرهان ، فمستبين الفساد بتّةً . اليس من المُتَّزِنِ بميزان العقل المضاعف ، انّه لاتجدّد فى جَنبة الفعّال الحقّ اصلاً ؛ وانّما الحاصل بعد اللّاحصول جوهر ذات المعلول ، لاغير ؛ وانّ العدم الصريح انّما لاتميّز فيه ، لانّه لايتصوّر فيه حدٌّ وحدٌّ ، ولايتوهّم فيه امتداد ولا لاامتداد ، ولاتقدّر ولا لاتقدّر ، لخروجه من جنس التمادى واللّاتمادى رأساً . فاذن ، ليس يعقل امكان حدوث العالم قبلَ ماحدَث ، لانّه لاقبلَ له فى فرجار دائرة الامكان ، اذ ليس يتصوّر قبل وجوده ، الّا الوجود السرمدىّ . وقد انصرح لك انّ الوجود السرمدىّ ممتنع بالذات فى حقّ الممكنات،

من تلقاء طبیعة الامکان وطباع المعلولیّة . فالباریٔ الفعّال، جَلّ عزّه، بقدرته وارادته وعلمه وحکمته، صَبّ سِجالَ الفیض والرحمة علی عالم الامکان حَسْبَما وَسِعَهُ وُسْعُ استحقاق ماهیّتِه ومُنَّةُ طباعِ امکانِه . فالله سبحانه، علم من علمه بذاته نظامَ الخیرِ فی فِعله، وهو عالم جملة عوالم الامکان واقالیمه، بنظامه الجملیّ المتّسق، فقال له «کن» فکان .

فان قیل : لِمَ لَمْ یُفِضْ علی فعله الوجودَ الغیر المسبوق بالعدم الصریح؟ کان الجواب : لانّه لم یحتمله بطباعه، ولم یستحقّه بجوهره، فذلک من نقصان جوهر الفعل، لا لِضنانةٍ وامساکٍ من الفاعل، کما انّه لَمْ یُفِضْ علیه الوجودَ المقدّس عن الماهیّة، لنقصان ذاته وقصور طبیعته. وان قیل لِمَ لَمْ یُبدِعْه قبلَ ما ابدعه؟ کان الجواب؟ لانّه لاقبل له، الّا الازلیّة السرمدیّة الممتنعة فی حقّه، من جنبة طباع ذاتِه واستحقاق ماهیّتِه .

وَمیضٌ

وعلی هذا السبیل، استدلالهم فی مسلک الجدل بلزوم التعطیل، حیث یقولون: انّ القول بازلیّة الباریٔ الحقّ سبحانه، وحدوث مجعولاته بأسرها، انّ هو الّا تعطیل الجواد الحقّ عن جُوده، عند عدم المجعولات رأساً؛ وذلک خلف محال، اِذ انّما جوده المطلق وجوادیّته المحضة بالذات، بحسب مرتبة الذات، لا من جهة امرٍ وراء نفس الذات اصلاً، والواجب بذاته لایکون الّا واجبا بالذات من جمیع جهاته، ولیس یصحّ ان یتّصف اخیراً بما لیس له اوّلاً فی مرتبة ذاته . واَوَلا یُتَدبَّرُ ماذا یضرّ الشمسَ دوام شعاعها و بقاء ذرّاتٍ فی نورها ؟ فما ظنّک بشمس عالم العقل، وهو نور الانوار، غیرَ متناهی النوریّة والمجد والکمال، اذا کان مفیضاً للنور، وقائماً بالقسط ازلاً وابداً؟ ومن البیّن انّ مایَفیضُ منه الوجود دائماً، فهو اَفضلَ واَجْود واَفعلُ واَفیَض ممّا یتعطّل مُدّةً لاعن بِداءةٍ، ثمّ ینبعث فیه فعل الایجاد والافاضة. فهٰذه الحجّة ایضاً جدلیّة السیاق، موضوعة الاَساس علی اوضاع المتکلّفین لِما لایعنیهم، لابرهانیّة المساق من سبیل الاصول العقلیّة والقوانین النظریّة، فمن المنصرح عند المتبصّرین بمسالک العقل المضاعف، انّه انّما کان یلزم

التعطيل ، لوكان يتوهّم فى العدم الصريح ، قبلَ وجود العالم ، حَدّان متشافعان غير منقسمين ، اوحدّان غيرمنقسمين وواسطةمقداريّة، اوحدٌ واحدٌ غيرمنقسم، هوطرف امتداد موهوم مقدّرٍ ، كماالاٰنُ للزمان. فكان الامساك عن فَعْل الفِعل وصُنع الافاضة فى حدٍّ ممايزٍ لحدِّ الابداع والافاضة ، تعطيلا للفعّال الجواد عن جوده ورحمته ، وامساكاً له عن صُنعِه وفيضِه .

وقد استيقنتَ انّ ذلك انّ هو الّا خيال فاسد ، يتخيّله السوداويّون ، و وهم باطل يتوهّمه الظُلمانيّون. وانّما هناك عدمٌ صريحٌ صرفٌ دهرىٌّ، وراء توهّم الحُدود والامتدادات ، قبلَ الوجود القَراح المسبوق به لنظام العالم فى متن الدهر ، من تلقاء جود الجواد الحقّ وافاضة الفيّاض على الاطلاق، على ان يقع الوجود الصُراخ القَراح فى حيّز العدم الصريح بدلاً عنه ، لافى حدٍّ مُمايزٍ فى الوجود او فى الوهم عن حدِّ العدَم . وليس يصحّ انّ البارىءُ الحقّ اكتَسى اخيراً بما لم يكن متجمّلاً به اوّلاً ، فى مرتبة ذاته ، ولاانّه سنحَ لِذاته شىء من جهات ذاته ، او شىء من الاعتبارات الّتى هى منتظرات الصنع والافاضة . بل انّما كانت المبدَعات غيرمتسرمدة الوجود ، من قبل استحقاق ذواتها ، ومن تلقاء امكان ماهيّاتها ، اذ كانت ضعيفةَ الحقايق عن احتمال السرمديّة فى التقرّر ، قاصرةّ الذوات عن قبول ازليّة الوجود فى الدهر . فكان لامحالة انّما المجدّد نفس ذات المجعول ، لاامرٌ مّا فى جَنَبَةِ الجاعل ، كان يَعوِزُهُ فى الجاعليّة . فاذن ، ليس لتوهّم التعطيل مُتّسَعٌ ، ولاعن القضاء على جميع الممكنات بالحدوثين الذاتىّ والدهرىّ ممتَنعٌ .

افلايُتَبَصَّرُ ماذايَضُرُّ الشمسَ، لولم تكن فى الوجود ساهرةٌ مَدَرِيَّةٌ تستضىء بنورها ، اوجُدْرانٌ طينِيَّةٌ تَستَشِعُ بضوءِها : فما ظنّك بالملك الحقّ والغنىّ المطلق ، فاعل الشمس والقمر ، جاعلِ الظلماتِ والنورِ ، اذاكان مستأثراً بالقدم والازليّة، متفرّداً بالاوّليّة والسرمديّة . وبالجملة ، انّما يسلك سبيل التعطيل من يضع فى مذهب الوهم ، انّ قبل وجود العالم عدماً ممتدّاً ، وحدّاً موهوماً ، يمكن فيه الصنع والايجاد ، ويتصحح فيه الابداع والافاضة، فوقَ الحدوث فى الدهر ودون الازليّة فى السرمد، كمايحتسبه

السفهاءُ الطغامُ من اُمَمِ الظنون والاوهام .

فامّا العقلاء الشامخونَ والحكماء الراسخون، فمقامهم فى المعرفة اَقصى مقامات العارفين. ولذلک قال فى الهيّات الشفاء والنجاة : وهؤلاء المعطّلة الّذين عطّلوا الله عن جوده ، يعنى بـ «هولاء» الكنايةَ عن فِرَقِ المعتزلة والاشاعرة من المتكلّفين لما لايَعنيهم . وانا اقول : فى ازاء هولاء المعطّلة من المتكلّفين الّذين عطّلوا الله عن جوده ، اولئک السابِلَةُ فى ارض الشرک من المتفلسفين الّذين اشركوا بالله سبحانه مبدَعاتِه فى السرمديّة ، والامةُ الوسطُ من الحكماء المتألّهين بالحكمة اليمانيةِ البرهانيّة ، اصحابُ شجرةٍ مباركةٍ زيتونةٍ لاشرقيّةٍ ولاغربيّةٍ .

وَمِيْضٌ

اعلمَنْ انّ علوّ البارىء المبدع فى الابداع ، و مَجْدَ الفاطر الصانع فى الصُنع ، هو انّه بذاته بحيث يُبدع ويَصنع ويُفيضُ ويَخلُق ، لابانّ الاشياء خَلقه والموجوداتِ صنعه ، كما شأنه فى العالميّة ايضاً كذلک ، فانّ علوّه ومجدَهُ فى العلم ، هو انّه بذاته يعلم الاشياءَ قاطبةً ، بعين علمه بذاته ، وتَفيضُ عنه الاشياء جميعاً . منكشفةً معلومةً ، لابانّ الاشياء معلومةٌ له . فاذن ، عُلوُّه ومجده سبحانه ، بنفس ذاته من جميع جهاته وصفاته ، لابلوازمِه وآثاره ومفطوراته ومصنوعاتِه .

وَمِيْضٌ

سلک ، فى الشفاء والنجاة وسائر كتبه ، مسلک الجدليّينَ ، وتوغّلَ فى المجادلة فَلْنُورِدْ كلامَ الشفاء بعبارته. قال فى اوّل تاسعة الهيّات الشفاء ، بعد قِسطٍ من القول: والعقل الصريح الّذى لم يَكدِرْ يشهد انّ الذاتَ الواحدةَ ، اذا كانت من جميع جهاتها ، كما كانت، وكان لايوجد عنها قبلُ شىءٌ ، وهى الاٰنَ كذلک، فالاٰنَ ايضاً لايوجد عنها شىء فاذا صار الاٰن يوجد عنها شىءٌ ، فقد حدث فى الذات قصدٌ او ارادةٌ اوطبعٌ اوقدرةٌ وتمكنٌ ، او شىءٌ ممّا يُشبه هذا لم يكن. ثمّ قال : فاذن، الحادث الاوّل، على هذا القول، فى ذاته، لكنّه محال . وكيف يمكن ان يحدث فى ذاته شىءٌ؟ وعمّن يحدث؟ وقد بان انّ واجب الوجود

بذاته واحدٌ . اَفَتَرى انّ ذلك عن الحادث منه ؟ فتكون ليست النسبةَ المطلوبةَ ، لانّا نطلب النسبةَ الموجبةَ لخروج الممكن الاَوّلىّ الى الفعل . او هى عن واجبٍ وُجود اٰخَر، وقد قيل انّ واجب الوجود واحدٌ ، وعلى انّه ان كان عن اٰخَر ، فهو العلّة الاولى، والكلام فيه ثابت . ثمّ كيف يجوز ان يتميّز فى العدم وقتُ تركٍ و وقتُ شروع ؟ وبما ذا يُخالِفُ الوقتُ الوقتَ ؟ ثمّ قال : بل نقول، امّا ان يكون المراد نفس الايجاد لذاته، فلِمَ لَم يوجد قبلُ ؟ اَفَتَراهُ استَصْلَحه الاٰنَ او حدث وقتُه او قدَر عليه الاٰن ؟ ثمّ قال : وايضا فانّ الاول ، بماذا يَسبِقُ اَفعالَه الحادِثة ؟ ا بِذاته ام بالزمان ؟ ثمّ قال : فان لم يسبِق بامرٍ هو ماضٍ للوقت الاوّل من حدوث الخلق، فهو حادث مع حدوثه. وكيف لايكون سبقٌ على اوضاعهم بامرٍ مّا للوقت الاوّل من الخِلْقَةِ ؟ وقد كان ولا خَلقَ ، وكان وخَلَقَ . وليس كان ولا خَلقَ ثابتا عند كونه كان وخَلَقَ ، ولا كونه قبل الخَلْق ثابتٌ مع كونه مع الخلق . ثمّ قال : فانّ وجود ذاتِه وعدم الخلق موصوف بانّه قد كان وليس الاٰنَ ، وتحت قولنا «كانَ» معنىً معقولٌ دون معقول الامرين. ثمّ قال وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتدّاً الاعن بِداءَةٍ ، وجُوِّزَ فيه ان يَخلُقَ قبل اىّ خَلَقَ تُوُهِّمَ فيه خَلْقاً. واذا كانت هكذا، كانت هذه القبليّة مُقَدَّرَةً مُكَمَّمَةً . وهذا هو الّذى نسميّه «الزمانَ» ، اذ تقديره ليس تقديرَ ذى وضعٍ ولاثباتٍ ، بل على سبيل التجدّد .

ثمّ ان شئت ، فتأمَّلْ اقاويلَنا الطبيعيّةَ ، اذ بيّنّا انّ مايدّل عليه معنى «كان» و «يكونُ» عارض لهيئةٍ غير قارّةٍ ، والهيئة الغير القارّة ، هى الحركة . فاذا تحَقَّقْتَ عَلِمْتَ انّ الاوّل تعالى ، انّما سبق الخَلْقَ عندهم ، ليس سَبْقاً مطلقاً ، بل سبقاً بزمان معه حركة واجسام او جسم .

وهؤلاء المعطّلة الّذين عطّلوا اللهَ عن جوده ، فلايخلو إمّا ان يسلّموا انّ الله كان قادراً قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسماً ذا حركاتٍ ، تُقَدَّرُ اوقاتُه واَزمِنَتُه ، ينتهى الى وقت خلق العالم ، او يَبقَى مع خلق العالم ، وتكون له الى وقت خلق العالم اوقاتٌ وازمنةٌ محدودةٌ ؛ او لم يمكن الخالقَ ان يبتدئَ الخَلْقَ ، الّا حينَ ابتَدأَ . وهذا

القسم الثانی یوجب انتقالَ الخالق من العجز الی المَقدُرَةِ ، او انتقالَ المخلوقات من الامتناع الی الامکان بلاعلّة .

والقسمُ الاوّلُ یُقْسَمُ علیهم قسمَین . فیقال : لایخلوا مّا ان یکون کان یمکن ان یَخلُقَ الخالقُ جسماً غیر ذلک الجسم ، انّما ینتهی الی خلق العالم بمدّةٍ وحرکاتٍ اکثر ؛ او لایمکن ؛ ومحال ان لایمکن لما بیّنّا . فان امکن ، فامّا ان یمکن خلقه مع خلق ذلک الجسم الاوّل الّذی ذکرناه قبل هذا الجسم ، او انّما یمکن قبلَه . فان امکن معه ، فهو مُحالٌ ، لانّه لایمکن ان یکون ابتداء خلقین متساوییِ الحرکة فی السرعة ، فیقع بحیث ینتهیان الی خلق العالم ومدّة احدهما اَطولُ . وان لم یکن معه ، بل کان امکانه مبایناً له ، متقدّماً علیه او متاخّراً عنه ، تَقَدَّر فی حال العدم امکان خلقِ شیءٍ بصفةٍ ولاامکانُه ، وذلک فی حالٍ دون حالٍ و وقع ذلک متقدّماً ومتاخّراً ، ثمّ ذلک الی غیر نهایة . فقد وضح صِدقُ ماقدّمناه من وجودِ حرکةٍ لابدوَ لها فی الزمان ، انّما البَدْؤُ لها من جهة الخالق ، وهی الحرکات السماویّة . انتهی کلام الشفاء بالفاظه .

وفی النجاة ایضا ، ذکره بعبارة الشفاء بعینها ، وقال : وهو بیانٌ جَدَلیٌّ ، اذا استقُصیَ قادَ الی البرهان . ونحن نقول : استقصاؤه بحیث ینسلخ عن الجدَلِ ویقود الی البرهان ، امر لایحیط به نِطاقُ طاقةِ الامکان . الیس قد تطابق قیام البراهین واجماع الحکماء ؟ — علی انّ الباریٔ الفعّال سبحانه یَسبِقُ هذا الحادثَ الکائنَ الیومیَّ مثلاً فی الوجود، سبقا مطلقا انفکاکیّاً سرمدیّاً، غیر امتدادیٍّ فی حاقّ الخارج، لاسبقاً مقدّراً مکمّماً امتدادیّاً بزمانٍ اوآنٍ فی افق التغیّرات والتصرّمات . وقد بَرْهَنّا فی القبسات السابقة ، من السبیل اللمّی فی سیاق العقل المضاعف من مسالکَ عدیدة ، علی ان قبلیّتَهُ سبحانه بالنسبة الی العالم الاکبر بنظامه الجملیّ ، هی بعینها قبلیّته بالنسبة الی کلٍّ من الحوادث الکائنة الزمانیّة ، قبلیّةً مطلقةً سرمدیّةً غیرَ مکمّمَةٍ ، وانّ العالم بنظامه الجملیّ المتّسق مسبوق الوجود فی الاعیان بعدمه البابّ الصریح فی الدهر ، و بوجود جاعله القیّوم فی السرمد . ومن المستحیل الباطل ان یُفرَضَ شیء آخر قبل العالم الممکن المخلوق، متوسّطَ

الوجود بينه وبين الخالق . افكيف يستصحّ ذو نصيب ٍ مّا من الغريزة العقليّة ان يقال : يمكن ايجاد الزمان قبل الزمان وايجاد المكان قبل المكان ، وبالجملة ، ايجاد الامتداد قبلَ الامتداد ، وايجاد العالَم قبل العالَم؟ فاذن، خلق جسم ٍ آخر قبلَ الجرم المحدّد للجهات، وحركة ٍ اخرى قبلَ حركتِه ، وامتداد ٍ آخر سيّال ٍ قبلَ الزمان الّذى هومقدارحركتِه، من الممتنعات بالذات . وليس هذا الامتناع من جهة كون ذلك امراً مَعْجُوزاً عنه ، بالقياس الى تعلّق القدرة الواجبة التامّة القيّوميّة ، بل انّما من جهة أنّه فى نفسه امرٌ باطلٌ مستحيلٌ. والمحال بالذات ، ليس فى مُنّته ان يَستأهِلَ ذاتاً مُتصوّرةً تستطيع الى صلوح قبول التأثير ومتعلّقيّة ِ القدرة سبيلاً. فالنقص والعجز من جهة مفهوم المستحيل، اذ لاذات له تتعلّق بها القدرة ، ولافى الوهم والتصوّر ، لامن تلقاء قدرة القدير الحقّ على الاطلاق ، تعالى عزّهُ . فاذن ، خلق العالم بعد عدمه الصريح فى الدهر ، ليس من حيث انتقال الخالق من عجز ٍ الى قدرة ، ولامن حيث تغيّر فى ذاته او فى شىء ٍ من صفاته وجهات ِ ذاتِه ، ولا من جهة انتقال العالم من امتناع الى امكان ، ومن لامقدوريّة ٍ الى مقدوريّة ٍ ، بل انّما من تلقاء نقص جوهر الذات الجائزة المعلوليّة ، ومن حيث قاصريّة طباع الجواز الذاتىّ عن تصحيح قبول التسرمد وامتناع ازليّة التقرّر فى الدهر، بالنظر الى ذوات ماهيّات الجائزات ، وجواهر حقايق المعلولات دائماً ، واستحالة توهّم امتداد ٍ او لا امتداد ٍ ، و سيلان ٍ او لاسيلان ٍ ، واوقات ٍ او حدود ٍ ، فى العدم الباتّ الصريح الدهرىّ رأساً .

وَمِيضٌ

قال التلميذ فى طبيعيّات التحصيل : واذ قد عرفت انّ الجسم المحدّد للجهات ، لايصحّ ان يتكثّر بذاته ، لانّ الامر الواحد، لوكان يتكثّر لانّه هو ، لكان لا يصحّ وجود واحد ٍ منه . وقد عرفت ايضا ، انّه لاينقسم هذا الجرم ولايقبل الخرقَ ، حتّى يتكثّر بسبب القطوع . وعرفت ايضا ، انّ كلّ جسم يتكثّر، فيجب ان يكون قد سبقه جسم يتحرّك على الاستدارة ، حتّى يكون تكثّره بسبب تلك الحركة . واذا كان كذلك، فلايصحّ ان توجد اجسام كثيرة محدّدة للجهات، فلاتوجد اذن اوساط كثيرة ، فلايصحّ

ان تكون عوالم كثيرة. وكنّا بيّنّا انّه ليس خارجَ الفلك لاخلأٌ ولاجسم ملأٌ. فتبيّنَ انّه لاهيولى غير متصوّرة بصورة . فاذن ، صورة العالَميّة مخصوصة بمادّة واحدة ، تلتئم منها جملة امور محصورة فى عالم واحد ، فلايكون فى الامكان وجود عوالم كثيرة . انتهى كلامه .

وقال الشريك فى ثالث عشر ثانية طبيعيّات الشفاء : فان قال قائل : ارايت، ان لم توجد الحركة ، اكان يُفقَدُ الزمانُ ، حتّى تكون حركات اخرى غيرها بلا تقدّم ولاتاخّر ؟ اوقيل : ماذكرناه فى الشكوك ، انّ الجسم ، فى ان يوجد متحرّكا ، غير محتاج الى حركة جسمٍ آخر . فيجوز ان يتحرّك ، ولايجوز انلايكون له زمان ؟ فالجواب عن ذلك ، انّه سيَتَبيّنُ لك انّه ، ان لم تكن حركة مستديرة لجرم مستدير ، لم تعرض للمستقيمه جهات ، فلم تكن حركات مستقيمة طبيعيّةٌ ، فلم تكن قسريّةٌ ، فيجوز ان تكون حركة جسم من الاجسام وحدَه ولااجسام اخرى ، مستحيلاً ، وان لم يكن بيّن الاستحالة . فليس كلّ محال يعرض ، يكون بيّنَ عروضِ الاستحالة ، بل كثير من المحالات ، لايظهَر ويتبيّنُ استحالتها ، الّا ببيان وبرهان : وامّا ان اعتمدنا التوهّمَ ، فاذا رفعنا المستديرة بالتوهّم ، واثبتنا المستقيمةَ المتناهيةَ فى الوهم ، امكن وثبت فى التوهّم زمان محدود، لايستنكره التوهّم، وليس نظرنا فى هذا، بل فيما يصحّ فى الوجود. فالزمان، اذن ، وجوده متعلّق بحركة واحدة ، يقدّرها ويقدّر ايضا سائرَ الحركات الّتى يستحيل ان توجد دون حركة الجسم الفاعل بحركته للزمان ، الّا فى التوهّم . انتهى كلامه بألفاظه. ومثل ذلك فى ساقة الفنّ الثالث فى السماء والعالم .

قلت : ومن هناك ، ماقد تكرّر منه فى مواضع كثيرة من الشفاء والتعليقات وسائر كتبه ورسائله، انّ الحُجَج المقامةَ على ازليّة العالم، ليست هى على سياق تبيانات برهانيّة ، بل انّما هى احتجاجات جدليّة على اوضاع المعتزلة ، ومن ساهمهُمْ فى مذهب التوهّم ، مبتنية على امكان وجود حركات قبل حدوث العالم ، وبالجملة ، على امكان خلق آخر قبلَ اىّ خلق يُفرض ويُوضَع انّه اوّل الخلق ، فيلزم من ذلك ان لايكون عدم العالم السابق

على وجوده عدماً صريحاً مطلقا لابزمان ومكان ، بل يكون عدما متقدّرا مكمّما ممتدّا لاعن بِداءةٍ . وذلك من مفروضاتهم ومسلّماتهم المنبعثة عن امتناع ارتفاع الامتداد الزمانىّ عن الواقع فى التوهّم ، كما الامتداد المكانى ايضا ممتنع الارتفاع عن الوهم ، اذ يتوهّم ، على تقدير عدم العالم ، امتداد زمانى موهوم غيرمتناه ، وفضاءٌ مكانىّ غير متناه موهوم ايضا. لكنّ العقل الصحيح الصريح يقضى انّهما كليهما من المحالات الّتى يتعمّلها الوهم ويحتملها التوهّم .

وَمِيضٌ

انّ الغاغةَ من جماهير المتكلّفين ، لايقتصرون على جعل العدم الصريح قبل العالم متقدّرا ممتدّا لاعن بداءةٍ ، بل يعتدّون فى الزُورِ ، ويُثبتون للمهيمن القدّوس خواصّ الزمانيّات من التقدّر والتكمّم والحدود والاوقات . ويقولون : البارئ الحقّ سبحانه مستمرّ بوجودِهِ الممتدّ ، مع امتداد عدم العالم لاعن بِداءَةٍ ، ومرجّح لوجود العالم فى حدّ بخصوصه بارادته المخصِّصة : من غير مرجّح ومخصّص غير الارادة ؟ ومن السايغ ان يخلق ، قبل ایّ خلقٍ توهّمَ ، فى حدٍّ مّا من حدود ذلك الامتداد ، خلقا آخر، فى حدٍّ قبلَه لاالى اوّل . وليسوا يفقهون انّ الزمان لايتصوّر له متى اصلا ، لافى وجوده ولا فى عدمه . فكما ليس يصحّ ان يوجد الزمان فى زمان ، فكذلك ليس يصحّ ان يُعدَم فى زمان . ولايشعرون انّه، لوكان الامر على مايخرصون ، لكان ذلك العدم هو بعينه الامتداد الغير القارّ المتصحّح فيه المساواة والمُفاوَتةُ والتقضّى والتجدّد والقبليّات والبعديّات المترتّبة . ولكن مفارقا للمادّة ، غيرقائم الحصول فى محلّ وموضوع ، والزمان ايضا هو بعينه الكمّيّة الغير القارّة المتصحّحة فيها المساواة والمفاوتة والقبليّات والبعديّات ، الّا انّها قائمة الوجود فى الحركة القائمة الحصول فى الجرم المتحرّك الّذى هو موضوعها. فاذن، تختلف افراد طبيعة محصّلة نوعيّة بعينها بالتجرّد والهيولانيّة ، وهو مستبين الفساد لذوى البصيرة العقليّة والبضاعة التحصيليّة. اليس، كمالاتختلف طبيعة بعينها بالعرضيّة والجوهريّة، كذلك لاتختلف بالحلول واللاحلول ، وبالافتقار الى الهيولى ، وبالغناءِ عنها بتّةً ؟ ثمّ ،

اذ اصحّ لطبيعةٍ مّا محصّلةٍ ، ان تكون مستتمّة التحصّل من التشخّص، من غير علاقِ المادّة، فكيف يعتريها ان تعلّق فى تحصّلها وشخصيّتها بالمادّة وعلايقها والهيولى وعُهّدِها ؟

ومن هذا السبيل يستبين ايضا ابطال الخلأ والبعد المفطور القارّ القائم بذاته المجرّد عن المادّة ، اذ لافرق بينه وبين الصورة الجسميّة الجوهريّة ، الّا بالتجرّد عن الهيولى والقيام بها . وقد ذهب اليه فريق من رواقيّة الفلاسفة فى الدورة اليونانيّة . وكذلك ابطال كون الامتداد الزمانىّ مجرّداً بحسب نفسه ، ويسمّى بـ «الدهر» ومُتعلّقاً بالمادّة، بحسب مايقع فيه من المتغيّرات ، ويسمّى بـ «الزمان» . وهو حِسبانُ فئةٍ من المهوّشة فى تشويش الفلسفة . وانّ لُمَةً من الاحدثين قد تقوّلتها على امام الفلاسفة ، افلاطن الالهىّ ، وان هو الّا افكٌ واختلاق .

ثمّ ، ولوعُزِلَ النظر عن كون كلّ من العدم والوجود غير معقول الامتداد والاستمرار على السيلان ، الّا من جهة الزمان ، افلا يُعقَل انّ الجواهر العقليّة والموجودات الامريّة ، متنزّهة الذات والوجود عن الاستمرار السيّال المُكمّم الزمانىّ ؟ فما ظنّك بمبدع الامر والخلق وقيّوم السرمد والدهر ، وصانع الزمان والمكان ؟

ثمّ ، لاتنسين مانبّهناك من قبل ، انّ الترجيح من غير مرجّح ، ملزوم الترجّح بلامرجّح فى طبقات الارادة وتعلّقاتها . ولاتكوننّ فى قُحماتِ الاوهام من المتورّطين .

وَميْضٌ

قال فى التعليقات ، مجادلاً ايّاهم :

تعليق : ان فرضنا مبدأ خلق العالم على ماتقوله المعتزلة ، لزم منه محال . فانّهم يفرضون شيئاً قبله ، وذلك الشيء يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة . والحركات المختلفة انّما تصحّ مع امكان وقوع التقدير فيها . وامكان وقوع التقدير فيها ، يكون مع وجود الزمان . ففرض امكان وجود الحركات المختلفة ، يكون مع وجود الزمان، فيكون قبل الزمان زمان .

تعليق : لو لم يكن الزمان، لما امكن فرض وجود حركات مختلفة . لكن فرض وجود

حركات مختلفة ممكن . فالمقدّم باطل .

تعليق : اذا كان الزمان موجودا ، كانت الاجسام موجودةً .

تعليق : اذا امكن فرض الحركات المختلفة ، وجب مع امكان هذا الفرض وجود الزمان ، ومع وجود الزمان وجود الحركة ، ومع وجود الحركة وجود الاجسام. فالاجسام لامحالة موجودة مع هذا الفرض . وعلى هذه الجملة ، فلابدّ من اعتبار الزمان. فانّ التقدّم والتاخّر فى الحركات تقتضى وجود الزمان .

تعليق : قوله «فى حال دون حال» و «وقع ذلك متقدّما او متأخرا» يشير به الى الزمان .

تعليق : جوهر الفلك لاتدخل عليه الحركة . وانّما الحركة حالة طارئة عليه ، بعد تحقّق جوهره. فلاتؤدّى به الحركة الى الفساد ، كما تؤدّى بالاشياء الّتى هى فى الحركة، وهى الاشياء الكائنة الفاسدة . فانّها من مبدأ كونها الى منتهاها ، تكون فى الحركة والتغيّر. وتؤثر فيها الحركة . ولذلك قيل انّ الفلك ليس فى الحركة ، بل مع الحركة ، ومع الزمان لافى الزمان .

تعليق : الشى الماضى بذاته هو الزمان ، والماضى بالزمان هو الحركة وما فى الحركة ومعها ، اى ماتكون سيّالةً متغيّرةً .

تعليق : الزمان عدد الحركة فى المقدّم والمتاخّر ، اى حركة سيّالة مختلفة ، يحدث فيها تقدّم وتاخّر فى المسافة .

تعليق : متى فرضت الحركة حادثة، كان الشىء الّذى يسبقها ليس لاشىءً مطلقا. وذلك لانّه لايُمنَعُ من ان يكون فى قدرة الله تعالى ايجاد حركات فى ذلك العدم الّذى يقولونه. فان فرضنا وجود عشرين حركةً ينتهى مع بداية الاولى، ووجود عشر حركات ينتهى ايضا مع بداية الاولى، لم يصحّ ان يقال انّ مطابَقَ الحركتين من ذلك العدم واحد، بل يجب ان يكون مطابَق الحركات العشرين مخالف المطابَق الحركات العشر . واللّاشىء المطلق ليس فيه اختلاف، وليس الاختلاف بينهما الّا اختلافاً مقدارياً سيّالاً . وهو الزمان. فيكون قد سبق الحركة الحادثةَ

زمانٌ . والزمان مقدار الحركة . فيكون قد سبق الحركةَ حركةٌ . ولابدّ من متحرّك مع وجود الحركة . وقد منعنا ان يكون المفارقَ الّذى لاعلاقة له مع المادّة . فيجب ان يكون المتحرّك جسما او جسمانيّا . وان مُنِعَ ان يكون فى قدرة الله تعالى ايجاد حركات ، قبل بداءة الحركة الاولى الّتى تُفرَضُ حادثةً ، كان حكماً عجيباً . وتقدير الحركات بذلك العدم هو مساو لتقدير الخلاء فى باب انّه لاشىء مطلقا . والعجب من هؤلاء ، فانّهم يثبتون الصانعَ بان يقولوا انّ الاجسام لاتنفكّ من حوادث ، كحركة او سكون ، وكلّ ما لاينفكّ من حوادث فانّه حادث . والكبرى تحتاج الى تصحيح ، وهم يقولون انّها اوّليّة . وهذا البيان ، على سخافته ، يُلزِمهم انّ الصانع حادث . وذلك لانّ عندهم انّه لايخلو من ارادات حادثة وكَراهِيَاتٍ حادثة ، اللهمّ الّا ان يقولوا اِنّ ارادة الله وكراهِيَتَه من الاعراض الّتى لاتكون فى موضوع ، وهذا كما تراه سخيف ؟ او يقولوا انّ ارادته حديثة . وتلزم حدوثَ ارادته محالاتٌ . منها ان يكون لها سبب غير ذات البارىْ تعالى من قصدٍ او طلبِ شىء بالجملة . ومنها وجود التغيّر لذات الاوّل تعالى . ومنها انّ كلّ حادث ، فانّه يسبِقه حادث الى مالانهاية . انتهى كلام التعليقات بعبارته .

قلت : انّ مااوضحه من سياق القول ، اِنْ جُعِلَ المطلوبُ فيه حدوث العالم ، اى وجوده بعدالّلاوجود فى متن الخارج وكَبَد الواقع ، كان مُحاجَة جدليّةً مؤسَّسَةً على اساسات اوضاعهم الفاسدة ، من مفروضاتهم الموهومة ومسلّماتهم الموضوعة . وهى كون ذلك الّلاوجود عدماً متقدّرا متكمّما ممتدا الى اوّل ، وكون ايجاد حركة او حركات فى ذلك العدم الممتدّ ممكنا بالذات ، مقدورا عليه ، صالحا للدخول فيما تتعلّق به القدرة الالهيّة ، اذ ليس يصحّ المنع من ذا ، مع وضع الامتداد الموهوم فى ذلك العدم ، كما عناه بقوله «كان حكماً عجيباً» .

وان كان المطلوب فيه ابطال تلك الاوضاع الفاسدة والاحكام الموهومة ، كان سياقا عقليّا وبيانا برهانيّا ، وليس يلزم من ذلك نفى حدوث العالم ، اعنى وجوده من تلقاء صنع البارىْ سبحانه بعد العدم الصريح الباتّ فى متن الدهر وكَبد الخارج وحاقّ

الواقع ، على ماقد استبان لك بالتبيانات البرهانيّة والحُجج اليقينيّة.

ولعلّ هذه الحكومة الحاكمة بالفصل ، هى مارامه فى كتاب المبدأ والمعاد ، حيث قال : فصل فى انّه يلزم على وضع هؤلاء المعطّلة ان يكون الله سبحانه سابقَ الزمان والحركة بزمانٍ . ثمّ قال : ولنقل الاٰنَ قولاً جدليّا ، اذا استُقصى ، يمكن ان يُردّ الى البرهان فى انّ المعطّلة يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلانهاية ، وزماناً ممتدّاً فى الماضى بلانهاية ، انّ هؤلاء المعطّلة الّذين عطّلوا الله عن جودِهِ ، لايخلوا مّا ان يسلّموا انّ الله تعالى كان قادرا ، قبل ان يخلق الخلق ، على ان يخلق جسما ، الى اٰخر ماقاله ، مثل قوله فى الشفاء . وكذلك ماأورده فى كتاب النجاة ، بقوله فى ترجمة الفصل المعقود لهذا البيان : فصلٌ فى انّ المخالفين يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلانهاية ، وزمانا ممتدّا فى الماضى بلانهاية. وهو بيان جدلىّ ، اذا استُقْصِىَ ، قاد الى البرهان ، فَلْيُتَثَبَّت ولايُتَخَبَّطْ .

وَمِيضٌ

ومن طُرُق المُحاجّة فى قِدَم العالم ، ماأورده فى حادى عشر ثالثة طبيعيّات الشفاء. قال : فَلْنَنْظُرْ انّه هل يمكن ان تبتدئ الحركةُ من وقتٍ مّا من الزمان لم يكن له قبلٌ ، ام الحركةُ اِبداعيّةٌ ، وكلّ طرفٍ من الزمان ، فله قبلٌ . وانّ ذات البارئ تعالى ، هو قبل كلّ شىء . فنقول : انّ كلّ معدوم ، فانّه قبل وجودهِ جائز الوجود . فجواز وجوده موجود قبل وجوده . فانّه لو لم يكن موجوداً انّه جائز الوجود ، كان معدوماً انّه جائز الوجود ، وكان ليس بجائز الوجود ، فكان ممتنع الوجود . فجواز الوجود موجود قبل الوجود ، وجواز الوجود الموجود امر محصّل لامحالة ، ليس هو نفس العدم . فكم من معدوم غير جائز الوجود، فهو امّا جوهر قائم بنفسه، وامّا امر هو موجود فى شىء. ولو كان امراً قائماً بنفسه ، لافى محلّ ولافى موضوع ، لكان من حيث هو كذلك ، هو غير مضاف ، لكنّه من حيث هو جوازُ وجودٍ ، هو مضاف الى شىء ومعقولٌ بالقياس .

ثمّ استنتج من ذلك وجود المادّة الحاملة لجواز وجود الحادث قبل حدوثه، ووجودَ الحركة المُبَعِّدَةِ والمُقَرِّبَةِ اِيّاه من العلّة الفاعلة المفيضة للذات والمعطية للوجود ،

وكون كلّ من المادّة الاولى الحاملة لامكان الشيء، والحركة المتّصلة المحصّلة للاستعدادات المترتّبة المختلفة بالقوّة والضعف والقرب والبعد، قديمة الهويّة غير مسبوقة الوجود، الّا بذات العلّة الفاعلة.

وكذلك فى رابعة الهيّات الشفاء، فى فصل القوّة والفعل، حاول اثبات سبق المادّة الحاملة لقوّة وجود الشيء فيها.

ونحن نقول: ليكن عندك من المعلوم، انّ هناك مُغالَطَةً باشتراك الاسم. فلفظ «الامكان» يقع فى اطلاقات الصناعة على جواز الذات الّذى حقيقته سلب طرفى التقرّر واللّاتقرّر، بحسب نفس مرتبة الذات، سلبا بسيطا، حين كون الذات متقرّرةً فى حاقّ الواقع، من تلقاء العلّة الفاعلة، ويقال له «الامكان الذاتىّ» وعلى الجواز الاستعدادىّ الّذى حقيقته قوّة المادّة واستعدادها بالقياس الى حصول الشيء المُستَعَدّ له المَقوىّ عليه القائم الذات فى المادّة الحاملة عند مايوجد، ويقال له «الامكان الاستعدادى»، فالامكان لفظ يقع على المعنيين بالاشتراك. والاوّل انّما الموصوف به نفس ذات الشيء، عند مايتقرّر ويوجد، لافى حال العدم. فمعنى امكان المعدوم، انّه اذا ماوجد، انتُزِع من جوهر ذاته معنى الامكان. والثانى انّما حامله وموضوعه الموصوف به جوهر ذات المادّة، بالقياس الى ماليس هو فى الوجود بالفعل، وحيثما يوجد يكون قائم الوجود فيها، ويزول عنها استعدادها له البتّة. وليس يتصحّح الجواز بهذا المعنى الاخير، الّا للكائنات الزمانيّة الهيولانيّة. فاذن، وجوب مسبوقيّة الحدوث بالمادّة، مسبوقيّة انفكاكيّة، لايصحّ الّا للحادث الزمانىّ بما هو حادث زمانىّ مُتَعَلّقٌ للتكوين، لاللحادث فى الدهر، بما هو حادث دهرىّ مُتَعَلّقٌ للصُنع. فاذن، الغلط نَشأ من اشتراك اللفظ. وللقول الفصل هنا لك بسطٌ وتفصيلٌ على ذمّة كتاب الايماضات والتشريقات، وعلى ذمّة المعلّقات على الهيّات الشفاء. ولقد احسن فى النجاة حيث قال. كلّ مالزمانِ وجودِه بِدايةٌ زمانيّة دون البداية الابداعيّة، فقد سبقته زمان، وسَبَقَتْهُ مادة قبل وجوده. وبالجملة، المفهوم من العدم غير المفهوم من القوّة، وامكان الشيء الممكن فى حدّ ذاته، وراء قوّة

المادّة القابلة الحاملة واستعدادها بالنسبة الى ماسيوجد فيها من بعد . والّذى يوجب سبق وجود المادّة على حدوث الشىء بعد العدم ، هوالمعنى الاخير لاالاوّل .

قال فى التعليقات :

تعليق : الموجودات ، ماخلا واجب الوجود الّذى وجوده من ذاته ، هى ممكنة الوجود ، الّا انّ منها ماامكان وجوده فى غيره ، ومثل ذلك يتقدّم وجودَه بالفعل وجودُه بالقوّة ، وهى الممكنة الوجود على الاطلاق والكائنة ؛ ومنها ماامكان وجوده فى ذاته ، وهو الّذى امكان وجوده معه ، لم يتقدّم وجودَه بالفعل وجودُه بالقوّة ، وهى العقول وسائر المبدَعات . وانّما يقال انّها ممكنة الوجود ، بمعنى انّ تعلّق وجودها لابذاتها بل بموجدها ، فهى بالاضافة اليه موجودة ، وباعتبارها فى ذواتها غيرموجودة .

وقال : تعليق : «العدم» يقال على وجهين، عدم له نحو من الوجود، وهو مايكون بالقوّة ، فيخرج الى الفعل ، وعدم لاصورة له البتّة .

وقال : تعليق : كلّ مايكون لوجوده سبب ، فهو ممكن الوجود. والممكن الوجود هو ان يكون جايزا ان يكون وان لايكون . فامّا وجوده بعدالعدم، فهو ضرورىّ، لانه ليس بجائزٍ وُجُوده الّا بعد العدم . انتهى كلام التعليقات .

وليعلم انّ الامكانَ الاستعدادىَّ المحوجَ الى سبق المادّة على الحدوث ، معنىً مختلفٌ بالشدّة والضعف . فامّا الامكان الذاتىّ ، فليس يجرى فيه شىء من ضروب التشكيك ، ولايلزمه التعلّق بالمادّة اصلاً . وبارع المُحصّلين فى نقدالمحصّل وفى شرح الاشارات ، قد بلَغ الاَمدَ الاَقصَى من بذل المجهود فى هذا الموضع .

وَميْضٌ

قال فى التعليقات : انّ المعدوم على الاطلاق ، لاقوّةَ فيه يقبَلُ بها الوجودَ من موجدٍه، فلايوجد البتّة. وليس كذلك الممكن فانّ فيه قوّةً ، فلذلك يوجد ، ولولاها، لماكان يوجد . واذن، يسبق الى الذهن انّ مالايكون موجوداً، لاهو ولامادّتُه، لايقبَلُ الصدورَ عن الفاعل ، اذا المعدوم المطلق ليس يصحّ انيقبَلَ الفيضَ . فكيف يتصحّح

حدوث الجائزات باسرها فی الدهر ، من دون مادّةٍ قديمةٍ ، وهی معدومة علی الاطلاق ؟ وما ذا الّذی هو قابل الجعل ومُتعلَّقُ التأثير فی العدم المطلق ؟ فاذا تَوهَّمْتَ ذلك، فاستَذكِرْ ما حقّقناه لك ، انّ المعلول انّما يقبل فيض الوجود من موجده ، حين ماهو موجود من تلقائه، لاحين هو معدوم ، وسَواءٌ فی ذلك، اَكان حادث الوجود ام ازلیّ التقرّر . فاذن ، الحوادث الدهريّة علی الاستغراق الاستيعابیّ ، زمانيّاتها المُتخصّصَةُ الوجود بازمنةٍ بخصوصها ، او الحاصلة التقرّر فی امتداد الزمان من آزاله الی آباده ، ودهريّاتها الثابتة الخارجة رأساً عن امتداد الزمان وعن الدخول فی جنس القدم والحدوث الزمانيّين ، لها باسرها ، بحسب الجواز الذاتیّ ، قوّةُ القبول التأثير واستحقاق الصدور ، حالَ التقرّر وحين الوجود ، لاحيثما كانت معدومة فی الدهر علی الاطلاق . وامّا الحوادث الكونيّة الزمنيّة ، فانّ لها ، حين مّا ليست هی داخلةً بعدُ فی الكون ، من حيث سبق المعنی الآخر الّذی هو الجواز الاستعدادیّ ، قوّة الصدور قبل الصدور بالفعل ، بحسب حال مادّتها الحاملة لامكانها الاستعدادیّ المتحرّكة فی الكيفيّات الاستعداديّة. وليس يستوجب سَبْقُ قوّةِ القبول ، بحسب الجواز بمعنی الاستعداد ، الّا الحدوث فی الزمان وسبقَ المادّة المستعدّة علی الحادث الزمانیّ ، سبقاً زمانيّا . فاذن ، العدم علی الاطلاق ، من غير وجود مادّة مستعدّة ، انّما يصادم التكوينَ دون الابداع والصنع .

فان قلت : كيف يتصحّح فی العدم البات الصريح المطلق ، ان يتخصّص ويتميّز شیء مّا باستحقاق الصدور ؟ قلت : ظهور الجاعل التامّ وحضورُه بما هو جاعلٌ تامٌّ ، لَسْتُ اَعنی بذلك لحاظ هذه الحيثيّة ، بل انّما اعنی ظهورَه من كنه الحيثيّة الّتی منها ينشأ وعليها يترتّب كنه ذات المجعول ، هو بعينه لامحالة حضور جوهر ذات المجعولِ وظهوره . بل انّه اقوی فی استيجاب ظهور المجعولِ وافادةِ انكشافه من حضور جوهر ذات المجعول بنفسه ، فضلاً عن حضور صورته الظلّيّةِ .

واذ من المستبين سبيلُه انّ الباریء الفعّالَ ، جلّ سلطانه ، بنفس ذاته فاعلٌ تامٌّ لنظام الخير فی الوجود كلّه ، فانّه بحسب كنه ذاته ، بحيث يَفيضُ عنه الخير كُلُّه ومنه

ينبعث وعليه يترتّب النظام الجملىّ ، من الازل الى الابد ومن البَدْوِ الى الساقة . فحيث انّه سبحانه يعلم كنهَ ذاته اَتمّ العلوم ِ واقواها ، فهو من نفس عقلِه ذاتَه ، يعقل نظامَ الخير فى عوالم الامكان، من بدؤ التجوهر الى ساقتِه ، ومن مبدأ الوجود الى اقصاه . وهو سبحانه ، بنفس ذاته ومن حيث كنه حقيقته، واسع عظيم و بكلّ شىء محيط عليم، وسواءٌ ، بالقياس الى احاطة علمه التامّ، الاشياءُ قبل الوجود وحين الوجود ، اذ ليس هو يستفيد من وجودها علماً جديداً ومعرفةً طريّةً ، بل مِلاكُ ظهور جملة ماسواه له سبحانه ، ظاهريّة نفس ذاته بذاته . وكذلك الامر فى جملة المبصَرات بالنسبة الى بصَرِه ، و جملة المسموعات بالقياس الى سمعِه ، اذ سمعُه وبصرُه هما نفس ذاته وبحتُ حقيقته ، لاأمر وراء حقيقته ، يزيد على مرتبه ذاته ؟ فاذن ، هو ، جلّ عزُّهُ ، يعلم من نفس ذاتِه وَجْهَ سياقِ الخير وا ِسباغ الفيض وكمالِ الصُنع وتَمام ِ الرحمة فى عوالم التقرّر بجملتها، وكيفيّةَ تدبير الحكمة فى ترتيب نظام الوجود كلِّه ، اَتمّ العلوم واَحكَمها . فلامحالة يتعيّن كلّ نظام الوجود، بخصوصيّته الكليّةِ المُتَّسِقَةِ وبشخصيّته الجمليّة المُنتَظِمةِ ، بالصدور عن رحمتِه والفيضانِ عن حكمته بالذات ، واجزاء النظام بخصوصيّاتها ، من حيث انّها هى باَعيانها اجزاء النظام الشخصىّ المتعيّن بوجوب الصدور عنه . فيجب ، اذن ، ان يُبدِعَ النظامَ الجملىَّ ويوجِدَه بفضله و رحمته ، ويعقَله ويُفيضَه من الصدر الى الساقة بجوده وحكمته . فاذن ، قد انقطع حَبْلُ الوهم ، فَقُطِع دابر القوم الّذين ظلموا ، والحمد لله ربّ العالمين .

وَميضٌ

قال فى كتاب المبدأ والمعاد ، ذاهباً مذهبَ الجدَل : وكيف يكون الزمان حادثا حتّى يمكن ان تحدث الحركة ؟ وكلّ اٰنٍ فهو بعدَ قبلٍ وقبلَ بعدٍ ، فهو حدٌّ مشتركٌ بين امرين يلزمه كلاهما دائماً. وممّا يبيّن هذا، انّه قد تبيّن انّ وجود الاٰن وجود الطرف، وليس شيئاً معقولاً بذاته ، وكذلك جميع نهايات المقادير ، ولايشبه الاٰنُ النقطةَ فى انّها قد تَنفَصِلُ وقد تكون حدّاً مشتركاً ، الى اٰخر ماقاله .

وقد اوردناه فی کتاب خُلسةِ الملکوت وحقّقنا انّ حدوث الزمان فی الوجود وتناهی امتداده المتّصل فی کمّیّتهِ المقداریّةِ ، ممّا لایستوجب کونَ الاٰن فاصلاً کما النُقطةُ الفاصلة الّتی هی طرف الامتداد المستقیم القارّ المقطوع الاتّصال . بل انّ الاٰن لایکون الّا واصلا ، کما النقطة الواصلة المنفرضة الموهومة فی محیط الدائرة المتناهیة المقدار، بحسب المساحة . وقد تلوناه علیک فیما سبَق ، وسنُعید القولَ فیه علی ضربٍ من البسط فی مؤتنَفِ الکلام، إن شاءالله العزیز العلیم .

ومیضٌ

قال فی رسالته المعمولة فی هذه المسئلة ، ای فی ابطال ان تکون لوجود العالم بداءة زمانیّة : هذه رسالةٌ عمِلتُها فیما تقرّر عندی، من الحکومةِ فی حُجَج المُثبِتین للماضی مبدءاً زمانیّاً ، وبیان تحلیلها الی القیاسات بصورتها و بمادّة مقدّماتها معاً . ثمّ اورد فی فصولها وعدّتُها احدعشر ماتدور رحاه علی انّ المقدّمات الّتی استعملها المُثبتون فی قیاساتهم کلّها مشهوراتٌ غیر اوّلیّةٍ ، ولاصادقةٍ . وبیّن انّ امتناع اللّانهایة مشترط باستجماع وصفی الترتّب والاجتماع فی الوجود ، وانّ الحکم الصادق علی کلّ واحدٍ واحدٍ ، ربّما یکذب علی الجملة . والّا لکان الکلّ جزءاً ، اذ کلّ واحد جزءٌ . فاذا کان کلّ من الآحاد حادثاً فی الزمان ، لم یلزم ان یکون الکلّ حادثا زمانیّاً . وانّ ما لانهایة له، انّما لایتطرّق الیه الزیادة والنقصان فی الجهة الّتی هو غیر متناهٍ بها ، لافی الجهة الّتی هو بها متناهٍ . فالدّورات الّتی هی فی جهة الماضی من زمان الطوفان، اقلّ من الّتی هی من زماننا، ومع ذلک فهی فی جهة الماضی غیر متناهیةٍ . وانّ توقّفَ وجود الحادث الزمانیّ علی انقضاء مالانهایة له ، من الحرکات الموجودة فی ازمنةٍ منقضیةٍ فی جهة الماضی غیر مجتمعةٍ فی الوجود ، ممّا لایستوجب مُحالاً . و لعلّک بما عرّفناک فیما قد تلوناهُ علیک ، غیر مُمترٍ فیما حقّقناه فی الحکومة بالحقّ والقضاء بالفصل هناک .

ثمّ انّه فی حادی عشر ثالثة طبیعیّات الشفاء ، سارهنا لک مسیرَه فی الرسالة ، وحقّق انّ الزمان والحرکة موجودان علی جهة الاتّصال فی الماضی وفی المستقبل ، و انّ

اللّانهاية فى عدد الدَّوْرات والعَوْدات السابقة فى جهة الماضى ، انّما مرجعها الى اللّانهاية اللّايقفيّة ، كما فى جهة المستقبل دون اللّانهاية العدديّة بالفعل .

ثمّ فى ساقة هذا الفصل قال : ويلزم هؤلاء ما أقولُه ، وهو انّهم يجوّزون لامحالةَ ان يكون قبل الحركة الاولى عدّة حركات متناهية يوجدها الموجد، لكلّ واحد منها حال من البقاء وغير البقاء محصّل يتوالَى عليه من غير انقطاع ، وعددها عشرة مثلاً . فلا يخلو امّا ان يكون عندهم جايزاً ، مع جواز ايجاد اَوّلها الى ايجاد الحركة الموجودة الآن ، ان توجد عشرون حركةً على التوالى المذكور ، على انّ بقاءَ كلّ واحدٍ منها ولابقاءَهُ على نحو مافرضناه لهذه العشرة ، او لايكون ذلك عندهم جائزاً . فانّ جوّزوا ، لم يمتنع ان توجد تلك العشرة فى اجسام ، وهذه العشرون فى اجسام اخرى . فيكون فى مدّة تلك العشرة وُجِدت هذه العشرون ، وحال كلّ واحد فى البقاء وغير البقاءِ ، كحال الآخر . وهذا محال . وان لم يجوّزوا ، لزم ان يكون فى حال العدم عددٌ لجواز وقوع الحركات وايجادها مُرتّبٌ . و يلزمه لامَحالةَ ان يكون ذلك ممّا لايتناهى ، اذ لاحالَ هو حال اوّل جوازٍ ، فتكون موجوداتٌ بالفعل ، على طريقتهم ، ليس لها نهايةٌ فى الماضى . وقد منعوا هذا . وتلزم امور اخرى ، ممّا الزمناه فى باب الزمان ، ان تكون هناك تغيّرات متتاليةٌ ، والّا لما كان وجودٌ بعد وجودٍ ، وان يكون الموضوع لها موجود، اذ لاتغيّر الّا لموضوع ، وان يكون الموضوع ذات الأَحدِ الحقّ عندهم ، اذ لاشىء غيره. وهذا اِلحادٌ ، سبحانه وتعالى وعمّا يقول المُلحِدونَ . انتهى كلامه بألفاظه وكلماته .

ونحن نقول : نعم ، الزامه ايّاهم بما اورده عليهم ، ممّا لامناصَ ولا محيصَ لهم عنه اصلا . وقد اَدرَيْناك ، بفضل الله سبحانه ، انّ آلَ العقل وحزبَ الحقّ عن ذلك كُلِّه فى مُنتَدحٍ فَسيحٍ وفى فضاءٍ رَحيبٍ . فانّ العدم الصريح مرتفع عن توهّم الامتداد والحدود ، وانّ حركةً قبل الحركة الاولى ، وجسماً قبل الجسم الاوّل ، و بالجملة خَلْقاً قبل الخلق الاوّل ، ممّا هو فى حدّ نفسه امرٌ ممتنعٌ بالذات ، غيرُ صالحٍ لاَنْ يكون مقدوراً عليه اصلا . ولكن نقول : كما يلزم المتجشّمين للعدم الممتدّ قبل ايجادِ الله اوّل العالمِ ،

إلْحادٌ فی صفات الله ، جلّ ذکره ، فکذلک مایذهب الیه المتفلسفون ، من القول بازلیّة المبدَعات فی الوجود ، ضرب من الشرک فی الدّین ونوعٌ من الاشراک بالله ، سبحانه وتعالی عمّا یقول الظالمون ، علوّاً کبیراً .

وَمیضٌ

ربّما یقرع السمع من افواه بعض من لیس له قَدَمُ صدقٍ فی سبیل التحصیل ، من اَتباع المتفلسفین ، الاحتجاج علی ازلیّة العالم بالوجود السرمدیّ فی الدهر ، بانّ ازلیّة الامکان تستلزم امکان الازلیّة ، والامکان الذاتیّ فی المبدَعات مصحّح الصدور عن الفیّاض ، الصابِّ الفیضَ بالجود ، الباسط الیدینِ بالرحمة . وهو متّضح الفساد ، بما قد اوضحناه من قبل ، انّ طباع الامکان الذاتیّ ، هو جواز طبیعة الوجود المرسل وطبیعة العدم المرسل بالذات . وذلک لیس یُصادِمُ امتناعَ بعض خصوصیّات الوجودات اوالعدمات ، بالنظر الی الذات ، بحسب الخصوصیّة . فاذن ، ازلیّة امکان طبیعة الوجود المرسل ، لاتستلزم امکان الوجود الازلیّ السرمدیّ . فَلْیُعْلَمْ .

وَمیْضٌ

قال صاحب الملل والنحل ، فی ترجمة ابرقلس ، بهذه العبارة : ومن ذلک ذِکرُ شُبَهِ برقلس فی قدم العالم ، انّ القول بقدم العالم وازلیّة الحرکات ، بعد اثبات الصانع والقول بالعلّة الاولی ، انّما ظهر بعد ارسطاطالیس ، لانّه خالف القدماء صریحاً ، وابدع هذه المقالة علی قیاسات ، ظنّها حجّة وبرهاناً . فنسج علی منواله من کان من تلامذته ، وصرّحوا القول فیه ، مثل الاسکند الافریدوسیّ و ثامسطیوس وفرفوریوس . وصنّف برقلس المنتسب الی افلاطن فی هذه المسئلة کتّاباً ، واورد فیه هذه الشُبَه . والّا ، فالقدماء انّما اَبْدوا فیه مانقلناه سالفا .

الشبهة الاولی . قال : الباریٔ تعالی جواد بذاته ، وعلّة وجود العالم جُودُهُ ، وجُودُهُ قدیم لم یزل ، فیلزم ان یکون وجود العالم قدیماً لم یزل . قال : ولایجوز ان یکون مرّةً جواداً او ومرّةً غیرَ جواد ، فانّه یوجب التغیّر فی ذاته ، فهو جواد لذاته لم یزل.

قال : ولامانع من فيض جوده ، اذ لوكان مانع ، لماكان من ذاته ، بل من غيره . وليس لواجب الوجود لذاته حامل على شيء ، ولامانع من شى .

الثانية . قال : ليس يخلوا الصانع من ان يكون لم يزل صانعا بالفعل ، او لم يزل صانعا بالقوّة ، اى يقدر ان يفعل ولايفعل . فان كان الاوّل ، فالمعلول مصنوع لم يزل ، وان كان الثانى ، فما بالقوّة لايخرج الى الفعل الّا بمخرج ، ومُخرِج الشىء من القوّة الى الفعل غير ذات الشيء . فيجب ان يكون له مَخرِجٌ من خارج ، مؤثّرٌ فيه . وذلك ينافى كونه صانعاً مطلقاً لايتأثّر ولايتغيّر .

الثالثة . قال : كلّ علّة لايجوز عليها التحرّك والأستحالة ، فانّما تكون علّة من جهة ذاتها ، لامن جهة الانتقال من غير فعل الى فعل . وكلّ علّة من جهة ذاتها ، فمعلولها من جهة ذاتها . واذا كانت لم تزل فمعلولها لم يزل .

الرابعة . أن كان الزمان لايكون موجودا الّا مع الفلك ، ولاالفلك الّا مع الزمان ، لانّ الزمان هو العادّ لحركات الفلك ، ثمّ لاجائز ان يقال «متى» و «قبل» و «بعد» الّا حين يكون الزمان و «متى» و «قبل» ابدىّ فالزمان ابدىّ ، فحركات الفلك ابديّة ، فالفلك ابدىٌّ .

الخامسة . قال : انّ العالم حسن النظام كامل القوام ، وصانعه جواد خيّر ، ولا ينقض الجيّد الحسن الّا شرّير ، وصانعه ليس بشرّير ، فلايقدر على نقضه ، فليس ينتقض ابداً ، ومالاينتقض ابداً ، كان سرمداً .

السادسة . لمّا كان الكائن لايفسد الّا بشيء غريب يعرض له ، ولم يكن شيء غير العالم خارجاً منه يجوز ان يعرض فيفسد ، ثبت انّه لايفسد . ومالايتطرق اليه الفساد لايتطرّق اليه الكون والحدوث ، فانّ كلّ كاين فاسد .

السابعة . قال : انّ الاشياء الّتى هى فى المكان الطبيعىّ ، لاتتغيّر ولاتتكوّن ولا تفسد . وانّماتتغيّر وتتكوّن وتفسد ، اذا كانت فى اماكن غريبة ، فتَتُجاذَبُ الى اماكنها ، كالنار الّتى فى اجسادنا تحاول الانفصالَ الى مركزها ، فيخلّ الرباط فيفسد . فاذن ،

الكون والفساد انما يتطرّق الى المركّبات ، لا الى البسائط الّتى هى الاركان فى اماكنها ، و لكنّها هى بحالة واحدة . وماهو بحالة واحدة ، فهو ازلىّ .

الثامنة . قال : العقل والنفس و الافلاك تتحرّك على استدارة ، و الطبايع تتحرّك امّا عن الوسط ، و امّا الى الوسط على الاستقامة . و اذا كان كذلك ، كان التفاسد فى العناصر ، انّماهو لتضادّ حركاتها ، والحركةالدوريّة لاضدّ لها ، فلم يقع فيها فساد .

التاسعة . قال : وكليّات العناصر ، انّما تتحرك على استدارة ، وان كانت الاجزاء منهاتتحرّك على الاستقامة . فالفلك و كليّات العناصر لاتفسد . واذ لم يجز ان يَفسُدالعالم ، لم يجز ان يتكوّن .

ثمّ قال صاحب الكتاب : ومن المتعصّبين لبرقلس من مهّد له عذراً فى ذكر هذه الشُبُهات ، و قال انّه كان يُناطِقُ النّاسَ منطقين ، احدهما روحانىّ بسيط ، و الثانى جسمانىّ مركّب . وكان اهل زمانه الّذين يُناطِقونَه جسمانيّين . وانّما دعاه الى ذكر هذه الاقوال مقاومتهم ايّاه . فخرج من طريق الحكمة و الفلسفة من هذه الجهة . فوضع كتاباً فى هذا المعنى ، فطالَعَهُ مَن لم يعرف طريقَته ، ففهموا منه جسمانيّة قوله ، دون روحانيّته . انتهى كلام الشهرستانىّ .

ونحن نقول : سبيل حلّ هذه الشّكوك ودفع تلك الشّبهات ، ماقد علّمناك ، باذن الله سبحانه . امّاالثّلث الأوّل منها ، فلمّا تعرّفْتَ انّ عدم العالم قبل وجوده ، من قبل جوهر ذاته ، من جهة نقص طباع الامكان و قاصريّة استحقاق الماهيّة عن قبول الفيض ازلىّ سرمداً ، لا من تلقاء اعتبار مّا مُنتَظَرٍ فى جانب العلّة الفاعلة . و امّا الشبهة الرابعة ، فلمّا استبان لك الفرق بين متى و القبليّة الزمانيّة ، و بين القبليّة الصريحة السرمديّة الخارجة عن مقولة متى و عن عالم الزمان و الحركة . و امّا الخمس الاخرى ، فلانّ مالا يتطرّق اليه الفساد ، ليس يجوز له ان يدخل فى الكون ، و هو الحدوث فى الزمان و التّكوّن عن المادّة ، و لا يمتنع عليه الحدوث الابداعىّ فى الدهر بعد العدم الصريح ، بعديّةً غير مُكَمَّمة . فلا تكوننّ من الجاهلين .

وَمِيضٌ

انّ فى الملل والنحل ، فى ترجمة معلّم مشائيّة اليونانيّين ارسطاطاليس ، بعدايراد نُكَتٍ من كلامه فى الالهيّات طىّ مسائلَ شريفةٍ رُبوبيّةٍ ، عدَدُها ستّة عشر كلاماً ، أورده بهذه العبارة : و قد سأل بعضُ الدهريّة ارسطاطاليس : اذاكان البارئ تعالى لم يزل ولا شئ غيره ، ثمّ اَحدَثَ العالَم ، فلِمَ احدثه ؟ فقال له : «لِمَ» غيرجائزةٍ عليه ، لانّ «لِمَ» تقتضى علّة ، والعلّة محمولةٌ فيما هى علّة له من مُعِلٍّ فوقه ، ولا علّة فوقَه ، و ليس بمركّب ، فتُحيلُ ذاتُه العِلَلَ . ف«لِمَ» عنه منتفيةٌ . و انّما فَعل مافَعل ، لانّه جواد . فقيل : فيجب ان يكون فاعلاً لم يزل ، لانّه جواد لم يزل. قال : معنى «لم يزل» لااوّلَ له ، و «فَعَل» يقتضى اوّلاً . و اجتماع مالا اوّل له و ذو اوّلٍ فى القول والذات محال متناقض . فقيل له : فهل يُبطِلُ هذا العالَم ؟ قال : نعم . قيل : فاذا اَبطلَه بطل الجود . قال: يُبطِلُه لِيَصُوغَه الصيغَةَ الّتى لاتحتمل الفساد فانّ هذه الصيغَةَ تحتمل الفساد . تَمَّ كلامُه . و يُعزى هذا الفصل الى سُقراطيس ، قاله لبُقراطيس ، و هو بكلام القدماء اشبه . انتهى كلام الملل و النحل بألفاظه .

قلت : اِنْ صحّ هذا الاسناد ، وكان هذا الكلام المَعْزِىُّ الى ارسطاطاليس له كان صريحاً ، فيما حكم به شريكنا فى التعليم فى كتاب الجمع بين الرأيين ، اَنّ ارسطاطاليس ذاهب الى حدوث العالم ، و اَنّه غير مخالف لشيخه افلاطن الالهىّ فى هذه المسئلة ، و بالجملة ، ارسوطاليس متدافع الاقوال متناقض الكلمات فى هذا المقام جدّاً . وكانّه مُتَحيِّرُ الرَّوِيّةِ ، مُتَهَيِّمُ الفكرة ، فى عويصات هذا الموضع الغامض ، و الله سبحانه اعلم .

وَمِيضٌ

و ممّا يُجاهِرُ فى اَعْلَنِ الجهر ، و ينادى باعلى الصوت ، انّ ارسطاطاليس المعلّم كان يعتقد انّ مسئلة ازليّة العالم و حدوثِه ، ممّا هو موضع الشّكّ ، وليس الى تحصيل اليقين فيه من سبيل البرهان مسلكٌ . ما قاله فى التعليم الاوّل ، فى بيان الفرق

بين الحجّة الجدليّة و بين المطلب الجدلىّ ، اى بين المقدّمة الجدليّة والمسئلة الجدليّة ، و حكاه عنه الشريك فى الشفاء فى ثامن اُولى فنّ طوبيقا ، حيث قال : فصل فى تفصيل المقدّمات المشهورة الجدليّة و المطلوبات الجدليّة : فيلزمنا ان نحدّ المقدّمةَ الجدليّة الّتى هى جزءُ قياسٍ جدلىٍّ والمطلبَ الجدلىّ الّذى هو احد طرفى النقيض ممّا يسوق اليه القيّاس الجدلىّ ، و هو للمجيبِ ما ينصُرُه و يحفظُه و للسائل مقابله . هكذا يجب ان يفهم هذا الموضعَ من التعليم الاوّل ، لا كما ظُنّ انّه يعنى بهما شيئاً واحداً ، هو بالفعل او بالقوّة جزءٌ للقياس الجدلىّ . فانّ هذا غير موافق للغرض المقصُود فى هذا الموضع ، بل على ما نقول انّه ليس بممكنٍ ان تكون مقدّمةٌ جدليّةً ، الّا اذا كانت مشهورةً مطلقةً او مُتسلَّمةً . فاذن ، المقدّمة الجدليّة هى الذايعة او المُتسلَّمة . و امّا المطلب الجدلىّ فليس ايضاً يصلح ان يكون كلّ شىءٍ . فليس كلّ مطلبٍ جدليّا ، بل المطالب الجدليّة هى الّتى لا اتّفاق على قبولها . فهى الّتى فيها خلاف ، و هى موضع شكٍّ . فللجدلىّ ان يطالب عنها ، وان يقيس على طرفَى النقيض فيها .

ولقد اطنب فى ذلك ، ثمّ قال : و ما بعدَ هذا فى التعليم الاوّل ، فانّه يُفهَمُ على وجهين ، ابعدهما كانّه يقول : وامّا الّذى هو الاولى بان يكون مسئلةً جدليّةً ، اى ان يكون مقدمةً تؤخذ على سبيل المسئلة ، فهو ما يكون طلبُ التسليم فيه لمعنىً يُنتفَعُ بِه فى اثبات المطلوب ، من باب ما يؤثر او يُجتنب ، او مطلوب اعتقادىّ ، من باب ما يُرى حقّاً و تُقصَدُ فيه المعرفة . و الوجه الثانى ، و هو اظهرهما ، فكانّه يكُونُ حكمَ القولَ فى المقدّمة الجدليّة ، و اخذها من حيث هى جدليّة بذاتها ، لا بحسب سائلٍ و مُجيبٍ باعيانهما . ثُمّ اتبعه بالمطلوب الجدلىّ . فكانّه قال : وامّا المطلوب الجدلىّ ، فهو حكمٌ عملىٌّ او حكمٌ اعتقادىٌّ ، امّا شىء انّما يُقاس عليه لنفسه او يُقاس عليه ليُعينَ فى معرفة شىء آخر ، و هو لا محالة ممّا لا يكون بيّن الشهرة ، بل يكون من حقّه ان يُتشكّكَ فيهِ ، لانّه لا رأىَ للجمهورِ فيه ، مثل انّ الاشكال القياسيّة ثلثةً ، او لا رأىَ للفلاسفة فيه ، مثل انّه هل الكواكب زوج او فرد ؟ فربّما

يقيس الجدلىّ على ضرب منها بالمشهورات ، انّ الاولى بها ان تكون زوجاً او فرداً ، او للفلاسفة رأىٌ مخالفٌ لما عليه العامّة ، او فيه اختلاف بين فريقين من كل فرقة . و بالجملة مايقع فيه شكٌّ وهو موضع الشكّ ، امّا لتقاوم الحجج فيه و تكافئها ، و امّا لفقدان الحجج فى الطرفين جميعاً ، او بعدها عن الامر المشهور ، مثل حال العالم ، أهو ازلىٌّ ام ليس ؟ والآخرى ان يكون ماتبعد حجّته ليس بمطلب جدلىٍّ ، وهو مالايكون عليه قياسٌ من المشهورات ، ويكون القياس عليه من الاوّليّات بعيداً ، مثل انّه ، هل زاوية نصف الدائرة قائمةٌ ؟ و اعلم انّ كثيراً من آراء الفلاسفة ليس للجمهور فيها رأىٌ ، ولا للمشهور اليها سبيل . لكن للبرهان اليها سبيلٌ ، و بازاء ذلك كثير من الآراء ، لاسبيل للناس من الاوايل اليها . وقد يتكلّف عليها قياسٌ من المشهور ، مثل انّه ، هل الكواكب زوجٌ اوفردٌ ؟ وهل زحل نحسٌ اوسعدٌ ؟ انتهى كلام الشفاء بعبارته .

وذلك صريحٌ فى انّ المعلّم الاوّل كان يزعم انّ مسئلة ازليّة العالم و حدوثه ، موضع الشكّ فى كلا الطرفين ، ولا حجّة هناك فى شىءٍ من الطرفين ، الّا من سبيل الجدل . والشريك فى الرياسة ، مقلّده و مقتاسٌ به فى الشفاء و فى سائر كتبه . فامّا قول الشريك فى التعليم فى الجمع بين الرأيين ، انّ مااورده فى التعليم الاوّل انّما هو على سبيل المثال ، وانّ الّذى يعتقده هو حدوث العالم . فقد تلونا عليك مافيه فى اوّل الكتاب و بالجملة ، اتمام البرهان من سبيل العقل المضاعف على حدث العالم ، ممّا خصّنى به ربّى من فضله العظيم ، و الحمدلله ربّ العالمين .

وميضٌ

هل بلغك ؟ ـ انّ شريكنا فى الرياسة ذكر فى آخر فنّ سوفسطيقى ، من فنون كتاب الشفاء ، ناقلاً عن مفيد الصناعة ارسطوطاليس ، انّه قال : انّا لم نستفد فى فنّ السفسطة صناعته ممّن سلف ، من اساتدتنا و اشياخنا ، بل ورثناهم اموراً خطبيّةً معمولةً و جدليّةً و برهانيّةً . وامّا صورة القياس وصورة قياسٍ قياسٍ ، على سبيل

مايُقَنِّنُهُ الصّانع القَيّاس ، فامرٌ قد كَدَدنا فيه انفُسَنا [هَواجِسَ انفُسِنا] وكَدَدْنا فى طَلَبِه [تحصيله] مُدَّةً من العمر ، حتّى استَنبطناهُ ، فان عرض فى هذا الفنّ الواحد تقصيرٌ ، فَلْيَعذر من يَشعُر بِه عندالتَصَفُّحِ ، وليَقْبَل المِنَّةَ بماافدناه من الصواب ، وليَعْلَم انّ افادة المَبدأِ واستخراج قاعدة الصناعة ، اجلّ مَوقعاً و اَسنَى مرتبةً من البِناء عليها ، خصوصاً اذ [إذا] كان المستنبط ، مع انّه مخترعٌ مبتدئٌ ، محيطٌ بكمال الصناعة و قوانينها ، لايَذَرُ منها الّا مالا يُعتدّ معه [به] .

ثمّ قال : فهذا مايقوله المعلّم الاوّل . و امّا انافاقول لمعشر المتعلّمين والمُتامّلين للعلوم : تامّلُوا ماقاله هذا العظيم ، ثمّ اعتبروا : هل وردَ مِن بعد هذا الى هذه الغاية ، و المدّةُ قريبةٌ من الف و ثلثمائةٍ و ثلثين سنةً ، مَن اَخذ عليه انّه قصّر ، و صدق فيما اعترف به من التقصير ، فانّه قصّر فى كذا ؟ و هل بَلَغَ مِن بعدِه ، مَن زاد عليه فى هذاالفنّ زيادةً ؟ كَلّا ، بل ماعَمِلَه هوالتامّ الكامل ، والقسمة تَقِفُ عليه وتَحظُرُ تَعدّيه الى غيره . و نحن مع غُموض نظرنا ، كان ايّام انصِبابنا على العلم و انقطاعنا بالكلّيه اليه ، و استعمالنا ذهناً اَذكَى واَفرَغَ لِما هوواجبٌ ، قد اعتبرنا واستَقرَينا و تصفّحنا ، فَلَمْ نَجِد للسوفسطائيّة مذهباً خارجاً عمّا اورده . فان كان شىء ، فتَفاصيلُ لبعضِ الجُمَلِ الّتى اخذناها منه مانحن نَرجُوان نستكثر من الدلالة عليه فى اللواحق ، حينَ مانرجوأن تكون افرغ لما هو اوجب ، والّذى عَمِلَه مُعَلّمُه وسمّاه كتاب سُوفَسْطِيقا ، حادَ فيه عن الواجبِ ، و قَصَّر فيه عن الكفاية . امّا الحَيْد ، فَخلطُه المنطق بالطبيعىّ والالهىّ . وهذا لِضَعفِ تمييزٍ كان فيه قبلَ نُبوغ هذاالعظيم. وامّا التقصير ، فانّهُ لَمْ يُفَهِّمْ وجهاً للمُغالَطَةِ الّا الاسم المشترك . و بالحَرى ان نَصدُقَ و نقول ، انّه ان كان ذلك الانسان مَبلَغُه من العلم ماانتهى الينامنه ، فقدكانت بضاعتُه مُزجاةً ، و لم تَنْضَج الحكمةُ فى اوانِه نُضجاً تُجتَنى . و من يتكلّف له العَصَبيّةَ ، وليس فى يديه من علمه الّا ما هو منقول الينا ، فذلك امّا عن حَسَد لهذا الرجل ، و امّا لِعاميّةٍ فيه تُرِى انّ الاقدم زماناً اقدم فى الصناعة رُتبةً ، و الحقّ بالعكس . انتهى كلام الشفاء بعبارته .

فانا اقول : لوكان هذا الشريك فى عَصْرِنا ، واتّخذ من دِقّة التامّل جَليديّةً و من ابتغاء الحقّ مُقلَةً ، و من شوق الاستشراق حَدَقةً ، و من طباع الانصاف مِرآةً ، لَا يَبْصَرَ بعين اليقين انه ، كما كانت عضّةٌ من ابواب فنون حكمة الميزان ، لم تَنضج الى اوان مفيد الصناعة ارسطاطاليس نُضجاً تُجتنى ، فكذلك كانت طائفةٌ جَمّةٌ من اُمّهات اُصول الحكمة الّتى فوق الطبيعة ، و لا سيّما فى شَطر الرّبوبيّات فَجّةً نيّةً ، لم تَنضَج الى اوانِنا نُضجاً تُجتنَى . و مع ذلك ، فانّنا لَسنا نُنكِرُ حق السّلَف و سَبقَ الاوايِل فى تَقنينِ القوانين و اعطاء الضوابط . فجزاهُم الله عنّا وعن زُمْرَةِ اهل العلم خير الجزاء . فقد اَسّسُوا الاساس ودلّوا على السبيل . «ولكنّ الله يَهدى من يشاء الى صراط مستقيم» .

القبس الثامن

فى تحقيق قدرةالله سبحانه و ارادته جلّ سلطانه ، بعد توفية ما قد بقى فى ذمّة العقل ، من حقّ القول الفصل فى حلّ قطعةٍ من عويصات الشُبَه و مُعضلات الشكوك و مُزعِجات الاوهام .

وَمْضَةٌ

الم يَقرَع سَمْعَكَ فى طبقات الضوابط العقليّة و القوانين الحِكميّة ؟ ـ انّ طباعَ لزوم شىء لشىء قد يكون على الاصالة ، بحسب نفس خصوصيّتى الحاشيتين ، من حيث جوهرَا ذاتيهما ، كما لزوم الزوجيّة للاربعة ، اعنى كون الاربعة زوجاً ، اى منقسمةً الى متساويين ؛ و قد يكون لا بحسب نفس جوهرى الحاشيتين على الاصالة ، بل انّما على تَبَاعَةِ لزوم آخر متوسّط ومن حيث واسطة لزوم آخر متاصّلٍ ، كمالزوم لزوم الزوجيّة للاربعة لها . فانّه ليس من تلقاء نفس ذات الاربعة من حيث جوهرَها بل انّما من تلقاء امتناع افتراقها عن الزوجيّة ، واستيجاب ذلك امتناع انسلاخها عن لزوم الزوجيّة ايضاً ، حتّى لو تصحّح لها احتفاظُ لزوم الزوجيّة ، مع جواز انسلاخها عن لزوم اللزوم ، لكان جوهر ذاتها فى مُنتَدَحٍ عن اقتضاء لزوم اللزوم . وكذلك القول فى لزوم لزوم اللّزوم ، و لزوم لزوم لزوم اللزوم ، و هلّم جرّاً لا الى نهايةٍ . فالقول فيها باسرها مَصبُوبٌ فى هذا القالَب . فاذن ، جملة اللزومات ، ما عدا اللزوم الاوّل ، لوازمُ تَباعيّةٌ ، لاعلى الاصالة بل على التّباعَة .

وَمْضَةٌ

انّما التلازم الاصيل بين الملزوم الاصل ولازمِه الاوّليّ المتاصّل ، ملزوم التلازم بين نقيضيهما على الانعكاس . فامّا التلازم التباعيُّ بالقياس الى اللازم على التباعة فى الدرجة المتاخّرة ، فربّما لايقتضى تحقّق التلازم بين النقيضين على سبيل الانعكاس . و ذلك اذا كان نقيض اللازم فى قوّة بطلان اصل التلازم المتاصّل بين العينين ، اذ من المنصرح انّ وجوب انعكاس التلازم بين النقيضين ، انّما هو على تقدير بقاء التلازم بين العينين ، حتّى يصحّ ان يقال انّ عدم اللازم ملزوم عدم الملزوم بتّةً لاعلى فرض انتفاء الملازمة بينهما . اذ على هذا الفرض ، لايكون عدماهما عدم اللازم و عدم الملزوم ، فلا يتلازمان اصلا . فاذن ، تلازم الاربعة و لزوم الزوجيّة لها مثلا ، ليس يستوجب التلازم بين نقضيهما ، كما تلازم الاربعة والزوجيّة يستوجب ذلك . اليس نقيض اللازم على التباعة ، وهو عدم لزوم الزوجية للاربعة ، يرفع اصل الملازمة المتاصّلة بين الاربعة و الزوجيّة ؟ فيلزم لامحالة ارتفاع الملازمة بين الاربعة و بين ذلك اللزوم ايضاً . فانّها انّما كانت على التّباعَة من جهة الملازمة الاولى المتاصّلة . فاذا بطل المستتبع ، بطل التابع ايضاً لامحالة . فاذن ، ليس ينحفظ نقيض اللازم نقيضاً للّازم ، ولا نقيضُ الملزوم نقيضاً للملزوم ، حتّى تُستَحقّ بينهما مُلازَمَةٌ اصلا . فاذن ، قد استبان انّ عدم لزوم الزوجيّة للاربعة ليس يستوجب عَدَمَ الاربعة ، على خلاف الامْرِ فى عدم الزوجيّة ، فانّه مستوجبٌ عدم الاربعة بتّةً .

وَمْضَةٌ

وان دَقَقْتَ التامّل ، فالتفتيش يوضحُ انّ ملزوم الزوجيّة مثلا ، وهى اللّازم على الاصالة ، انّما هو نفس ذات الاربعة . فامّا ملزوم لزومها لها ، و هو اللّازم على التّباعَة ، فليس هو نفس الاربعة على الحقيقة ، بل انّما هو ملزوميّتها للزوجيّة . فاذن ، عدم اللّازم الّذى هو لزوم الزوجيّة للاربعة ، انما يستوجب عدم تلك الملزوميّة الّتى

هى الملزوم له على الحقيقة ، لانفس الاربعة الّتى هى الملزوم للزوجيّة على الحقيقة ، لا لِلُزوم الزوجيّة الّا بالعرض . و على هذا ، فكلّ لازمٍ فانّ عدمه يستلزم عدم ماهو ملزومُه بالذات ، واللازم على التباعة ليس يصحّ انّ الملزوم الاصل ملزوم له بالذات . فَليَتَعرَّف .

وَميضٌ

هل اعتاص عليك الامر فيما امتحنك و غالَطَكَ به المُغالِطُونَ ، انّه كلّ ما لم يكن دخولُه فى الوجود مستلزماً رفع امرٍ ما واقعىٍّ ، كان لا محالة موجوداً دائماً دواماً دهريّاً . اذ لو صحّ له فى متن الدهر و حاق الواقع عدمٌ صريحٌ ، كان لامحالة دخوله فى الوجود مستلزماً بطلان ذلك العدم و ارتفاعَه عن متن الدهر وحاق الواقع بتّةً والّا ، اجتمع النقيضان فى كبد الواقع ، فكان ينخرق الفرض . لكن كلّ جايز الذات ، فانّ دخوله فى الوجود ليس يستلزم ارتفاع واقعىّ ما اصلا . اذ لو استلزم ذلك ، كان يستلزم هذا الاستلزام ايضاً ، فيكون دخوله فى الوجود ملزوماً ، واستلزام ارتفاع امرٍ مّا عن الواقع لازماً . و قد اقتَرَّ فى مَقَرِّه فى العلم الّذى هو ميزان النظر و مقياس البرهان و مكيال العلوم باسرها ، انّ المُلازَمَة بين العينين واجبة الانحفاظ بين النقيضين على الانعكاس . فيلزم ان يكون عدم استلزامه ارتفاع امرٍ مّا عن الواقع ملزوماً لعدم دخوله فى الوجود ازلاً و ابداً . و قد كان تَاَسَّسَ بالتمهيد و تَاَصَّلَ بالوضع ، انّ عدم استلزامِه ارتفاع امرٍ مّا واقعىٍّ اصلا ، ملزوم وجوده على الدوم فى الآزال و الآباد . فهذا خَلفٌ مُحال . فقد استبان انّ كلّ ما هو جايز الذات ، فهو متحقّق الوجود بالفعل فى الدهر على الدَوم و الازليّة ، لامن بعد عدمٍ صريحٍ دهرىٍّ يرتفع عن الدهر بالوجود .

فاذن ، يلزم قِدَم العالم الاكبر بجميع اجزائه فى الدهر قِدَماً دهريّاً . وقدانعقد على خلافه اجماع العقلاء كافّةً . فهذه داهيةٌ عَوصاءُ من دواهى العُقَد ، قداَعيَتْ القَرايح و اعقَمَتْ الانظار الى زَمَنِنا . وكانّك الان متبصّرٌ بما بصّرناك انّ العقدة

هناك مُفْتَكَّةٌ والداهيَةَ مُستَرَكَّةٌ . فقد انصرح انّ عدم اللازم على التباعة ، وهو الاستلزام لارتفاع واقعيٍّ مّا عن ساهرة الواقع ، ليس يستلزم عدم الملزوم الاصل ، وهو الدخول فى عالم الوجود ، لانّه فى قوّة بطلان اصل الملازمة المتاصّلة ، بل انّمايلزمُه ان يكون مستلزماً لعدم ماهو الملزوم لذلك الاستلزام بالذات و على الحقيقة . و ان هو الّا ملزوميّة الملزوم الاصل لذلك الارتفاع ، لانفس الملزوم الاصل ، و هو الدخول فى عالم الوجود بنفس جوهره . فهذا مَحَزُّ طَوْرِ الفَحص و مَحَطُّ رَحلِ الحقّ هناك. فلا تكن من الخابطين .

وَمِيضٌ

ربّما يسبق الى الوهم فى سبيل الفصيَةِ عن المَضيق تارةً ، انّ ما اَصَّلَه الفحص واسَّسه التمهيد ، هو انّ عدم الاستلزام لرفع امرٍ مّا عن الواقع من بَدْؤا لامر رأساً ، مستلزم للوجود دائماً . و مَغزاه انّه ، اذا لم يكن هناك استلزام لارتفاع واقعيٍّ ما ، وجب ان يكون الوجود حاصلاً على الدّوم ازلاً و ابداً . و المقدّمة المقترة فى مَقَرِّها ، هى انّ عدم اللّازم المفروض اللّازميّة ، على تقدير تحقّق الاستلزام بالفعل ، ملزوم عدم الملزوم المفروض الملزوميّة . فاذن ، شتّان مابين ما اَسَّسَهُ التمهيد و ما اَلزَمَتْهُ العُقدةُ المُغالِطيّةُ ، بناءً على ماهو المقترّ فى مَقَرِّه . و تارةً انّ عدم استلزام دخول ماهو جائز الذات فى الوجود لارتفاع واقعيٍّ مّا ، مُحال ، فساغ ان يكون على تقدير تحقّقه مستلزماً لعدم ذلك الجائز ، و ان كان هذا الاستلزام ايضا من المستحيلات . اذ من المُسَوَّغ عند العقل ، ان يكون مُحال مّا مستلزم التحقّق لمحالٍ آخر . و انّ شيئا منهما ليس له مرجع الى جَدْوَى مثمِرَةٍ و رَادّةٍ مُغْنِيَةٍ .

امّا الاوّل فلانّ سبيل القاعدة المقترّة فى مَقرّها ، انّه اذا فرض استلزامٌ بين امرين ، كان لامحالَة عدم مافُرِضَت لازميّتُه ملزوماً لعدم مافُرِضَت ملزوميّتُه، سواءٌ فى ذلك العدم من بَدْؤ الامر اَمْ من بعد التحقّق . و العُقدة المغالَطيّة ، سبيلها انّه اذا صحّ انّ بين دخولٍ ما هو جائز الذات فى الوجود و ارتفاع واقعيٍّ مّا استلزاماً ،

كان هذا الاستلزام ايضا لازماً للملزوم . فكان لامحالة عدم هذا الاستلزام عَدمَ مافُرِضَت لازميّتُه ، سواءٌ عليه اكان هو عدم هذا الاستلزام رأساً ام عدمه مِن بعد التحقق . فيكون لامحالة ملزوماً لعدم دخول ذلك الجائز الذات في الوجود اصلاً . وقد كان اَسَّس التمهيد انّ عدم هذا الاستلزام ملزوم لوجود الشيء دايماً . هذا خلف .

واما الثاني ، فلانّ تسويغ استلزام المُحال مُحالا آخر على الاطلاق ، من خسيس الاعتراض . وَ اِنْ هو اِلّا سبيل الّلا نُسَلِّميّين و اللَّمَ لايَكُونيّين . ومن الذايعات المقبولة ، انّ الاستلزام بين المحالين انّما يتصحّح ، اذا لم يكن بينهما تنافٍ في لحاظ العقل و نحن قد حقّقنا في «الافق المبين» ، ان مجرّد عدم المنافاة ، ليس يستوجب الحكم بالاستلزام بل ليس للاستلزام مطلقاً بُدٌّ من علاقةٍ ذاتيّةٍ عقليّةٍ ، تكون مِلاكَ تصحيح الملازمة بين المفهومين . ولايُعقَل فرقٌ بين المُحال والممكن في الاستلزام بعلاقةٍ عقليّةٍ وعدمه بعدمها وكما تحقّقُ الاستلزام بالفعل لا يكون الّا بتحقّق العلاقة الطبيعيّة بالفعل ، فكذلك الاستلزام بالامكان لايكون الّا بتحقّق العلاقة الطبيعيّة بالامكان .

و بالجملة ، انّما ارتباط الملازمة بين شيئين ، من تلقاء عليّة احدهما للآخر ، او معلوليّتهما معا لعلّة واحدة . فاذا كان ماليس هو من الممتنعات الذاتيّة ملزوماً للازم ، فان كان علّةً له ، كان وجوده متعيّن الاقتضاء لوجوده بعينه ، وعدمه متعيّن الاقتضاء لعدمه بعينه . و ان كان معلولا له ، كان وجوده متعيّن الاستدعاء لوجوده بخصوصه ، وعدمه متعيّن الاستدعاء لعدمه بخصوصه ، لاغير ، وكذلك لو كان معلولاً لعلّته ، فاذن لو كان ممكن ذاتيّ مستلزماً لذلك الاستلزام ، تعيّن ان يكون عدم ذلك الاستلزام مستلزماً لعدم ذلك الممكن بخصوصه ، لا لوجوده و عدمه معاً بالضرورة . نعم ، يتصوّر ذلك ماكان الملزوم من الممتنعات الذاتيّة ، اذ الممتنع الذاتيّ بحسب طباع مفهومه ، يجب ان يكون عدمه مُضَمَّناً في وجوده ، ثمّ انّ عدم ذلك الاستلزام ، انّما امتناعه بالنظر الى ذات الملزوم ، وليس هو محالا بالذات ، بحسب نفسه ، فلا تكوننّ من المتخبّطين .

وَمْضَةٌ

انّ بين الانتفاء والانتهاء فى المقدار، عند حِزْب الحقيقه من شركاء الصناعة، فُرقاناً مستبينا من وجوهٍ عديدةٍ: الاوّل انّ انتفاء المقدار، هو انعدام ذاته و بطلان هويّته، و انتهاءه هو انبِتاتُ اتّصالِه و انقطاع تماديه.

الثانى انّ الانتفاء نسبته الى الوسط والطرف واحدة، اذ هو بطلان وجود المقدار مطلقا. وامّا الانتهاء، فهو بطلان ذات المقدار عند طرف من اطرافه و انجذاذ امتداده عند حدٍّ من حدوده.

الثالث انّ بطلان امتداد المقدار الموجود عند حدٍّ مطلقاً انتفاءٌ له، سواءٌ عليه اَكان ذلك الحدّ طرفا لامتدادِه و منطبقا على جهة تماديه و سَمْتِ انبساطه ام لا، على خلاف الامر فى الانتهاء، فانّه انتفاء امتداد المقدار الموجود عند حدٍّ واقعٍ فى جهة انبساطه، و منطبقٍ على سَمْتِ تَمادِيِه، على ان يمكن للعقل بمعونة الوهم انيتَصوّر امتداداً آخر متّصلاً به، يجمعهما ذلك الحدُّ. وحيث ماليس هذا السبيل، فلاطَرَف ولا انتهاء، بل انتفاءٌ فحَسب. فالدايرة حول القطب فى سطح الكرة منتفيةٌ عند نقطة القطب، وموجودةٌ بتمامها بعد القطب، ولا يصحّ ان يقال انّ القطب طرفها، ولاانّها منتهية بالقطب. وكذلك امتداد سطح المخروط المستدير، منتفٍ عند نقطة الرأس، و موجود بتمامه بعدها، و لا يصدق انّه مُنْتَهٍ بها، و انّها طَرفُه بالذات. و امتدادا سطح المثلّث ايضا، منتفيان عند نقطة من نُقَطِ زواياه، وليس يستوجب ذلك كونها طَرفاً لسطح المثلّث، وكون سطح المثلث منتهياً بها بالذات. وكذلك جسم المخروط المستدير، ينتفى عند نقطه الرأس، و الجسم المُسَنَّمُ ايضا منتف عند خطّ، ينتهى به سطحان من محيطِه. وليس يصحّ انيتوهّم انّ جسم المخروط مُنْتَهٍ بالنقطة، والجسم المُسَنَّم بالخطّ، الّا بالعرض. فاذن، انّما الصحيح انّ المخروط و المسنّم، ليس انتهاؤهما بالذات بحسب الجسميّة الّا بالسطح. ثمّ سطح المخروط المستدير، ينتهى امتدادُه الطولىُّ فى احدى الجهتين بنقطة الرأس، و فى الجهة الاخرى بنقطة مّا من

محيط القاعدة . فامّا امتداده العرضىّ ، فغير متناهٍ فى الوضع ، و منتفٍ عند نقطة الرأس لامنتهٍ بها . و سطح المسنّم مُنْتَهٍ بالخطّ ، لاغير . و كذلك سطح المثلّث ينتهى بالخطّ على الحقيقة ، ثمّ الخطّ بنقطةٍ من نُقَطِ زواياه ، فَلْيُعرَف .

وَمْضَةٌ

انّما الاطراف نهايات للمقادير فى الوجود ، من جهة الوضع ، لا من جهة المقداريّة . فما يكون غير متناهى الوضع ، لا يكون له طرف ، و ان كان متناهى المقدار فى المساحة ، كمحيط الدايرة و محيط الكرة . فاذن ، النقطة لا تلزم طبيعة الخطّ بما هو خطّ ، و لا من جهة الوجود مطلقا . بل قد يتخلّف الامر فى الوجود ، اذا كان الخطّ غير متناهى الوضع . و كذلك الخطّ بالنسبة الى السطح . و امّا السطح ، فانّه يلزم الجسم فى الوجود البتّة ، ولكن لا بما هو جسم ، بل من حيث هو متناهٍ . فَلْيُعلَم .

وَمْضَةٌ

انّ عند حِزْبِ الحقيقة من شركاء الصناعة ، انّما السطح و الخطّ و النقطة موجوداتٌ مغايرةٌ لما هى حُدودُه بالنوع . و فى المقلّدين من يجعلها من العوارض التحليليّة للجسم الموجودة بعين وجوده ، لا بوجوداتٍ منفرزةٍ منمازةٍ عن وجود الجسم ، قياساً على الاجزاء التحليليّة ، ولا يستشعر انّ العرض والجوهر ليس يصحّ اتّحادهما فى الوجود. اليس وجود الجوهر هو وجود الشىء لنفسه ، و وجود العرض هو وجوده فى موضوعه ؟ فهما نَحوان متباينانِ من الوجود . و ايضا الموضوع من جملة العِلَل ، و العلّة تُباينُ المعلولَ فى الذات والوجود ، و تتقدّم عليه تقدّماً بالذات بتّةً . و ايضا ربّما يتداخل سطحان او خطّان او نقطتان . فيتّحدان فى الوضع دون الوجود ، و لا يجوزان يتداخل جسمانِ اصلاً . فكل جسمين ، فهما متمايزان فى الوجود والوضع جميعاً .

ومايقال انّ السطح هو نفس ظاهر الجسم ، و من البيّن انّ الجسم فى الخارج ليس شيئين ، احدهما ظاهِرُه و الاخر باطنُه ، بل كلاهما موجود واحد فى الخارج ، و العقل

يُمَيِّزُ ظاهره عن باطنه، فتخييل ليس مرجعه الى تحصيلٍ. و الصحيح انّ الجسم ليس فى الخارج شيئين، بل الموجود فى الخارج شيئان، احدهما الجسم و الآخر مقدارٌ حالٌّ فيه ذو بعدين، يقال له باعتبارٍ آخر انّه ظاهر الجسم، كما قال الشريك فى التعليقات:

تعليق: السطح يعتبر فيه انّه نهاية، ويعتبر فيه انّه مقدار، وليس هو مقدار بالجهة الّتى هو بها نهاية. ونسبة ذلك المعنى، وهو انّه يمكن ان يفرض فيه بعدان، الى المقدارية فيه، نسبة فصلٍ الى جنسٍ. و بالجملة، العوارض التحليليّة الموجودة بعين وجود المعروض ـ كلامٌ متهافتٌ.

و ربّما يُدَّعى انّ فى اقاويل شريكنا، فى اثبات تجرّد النفس فى الشفاء، تصريحاً بذلك. ولست استصحّ هذا الاسناد اصلاً. فكلام الشريك فى كتاب النفس من طبيعيّات الشفاء، فى فصل تجرّد النفس، سياقُهُ انّه لا تمايز بين الجسم وطرفه النُقْطِىّ بحسب الوضع، لانّه لا تغاير بينهما فى الوجود. وقد نقلناه بألفاظه فى الصراط المستقيم.

وَمْضَةٌ

يطلق «الخطّ» و «السطح» باشتراك الاسم، فى اصطلاح الصناعة، على معنى لا يؤخذ فى مفهومه النهاية، كما يقال «خط» و يعبّر به عن مجرّد الطول، مع عزل النظر عن العرض و العمق، لا باشتراط ان يكون مجرّدا عن مقارنتهما، بل على انّه طول غير ملحوظ فيه سوى حقيقة الطوليّة، اعنى الامتداد الواحد من غير مصادمةٍ لاقتران العرض و العمق، او لا اقترانهما بِه فى الوجود. وكذا يقال «سطح» لمجرّد الطول و العرض، اعنى الامتدادين، مع عزل النظر عن الامتداد الآخر. وكلّ منهما بهذا الاعتبار مقدار موجود محسوس. و ذلك موضوع لعلم الهندسة. وعلى ما تؤخذ النهاية فى مفهومه، كما يقال «خطّ» و «سطح» بالمعنى المذكور، ولكن يشترط ان لا يكون لمحلّهما امتدادٌ و راءهما، بل يكون انبساط الامتداد منقطعاً عندهما. فيحمل عليهما بهذا الاعتبار مفهوم الطرف والنهاية. فشىءٌ منهما لا يصير نهايةً و طرفاً، الّا من حيث هذا المفهوم السلبىّ.

وكذلك «الآن» و «النقطة» يطلقان باشتراك الاسم على معنيين، احدهما مبدأ

الكمّيّة ، والآخر ذلك المعنى بشرط لابقاء شئ من الامتداد و راءه . و ما تطلق عليه النهاية انّما هو المعنى الاخير .

فهذا سبيل صاحب التلويحات فى كلامه ، حيث قال : انّ النهايات عدميّة ، لانّها هى كون الشئ ذا كمّيّة ، لايبقى و راء هامنه شئ آخر . ثم قال : فان قيل : اَلَستم حكمتم بانّ السطح يُحَسُّ ، فهو موجود ؟ يقال . قد يعبّر عن مجرّد طول بـ«الخط» و مع العرض بـ«السطح» وهما من الكمّيّة . فهو بالاشتراك . والّا ، النهايات العدميّة من حيث عدمها لاتُحَسُّ . و الكمّيّات ، ما لم يُشترط فيها لابقاء شئٍ آخر و راءها ، لاتصير نهايةً ، فلابدّ من سلبٍ فى مفهومها .

فاذن ، ماذاع عندالمتاخّرين ودار على السنتهم ، انّ صاحب التلويحات يخالف الحكماء ذاهباً الى انّ السطح والخطّ والنقطة عدميّاتٌ ، مرجعه امّا الى تقوّلٍ واختلاقٍ عليه ، وامّا الى سوءِ تفطّنٍ لمَرامِيه .

وَمْضَةٌ

انّ امام المتشكّكين ، فى «المحصّل» ينفى الوجود عن الاطراف مطلقا ، و فى شرحه للاشارات ، يضطرب كلامه ، فتارةً يجعل النهاية من المضاف المشهورىّ ، واخرى يجعلها اضافة عارضة لكلّ من الاطراف ، بالقياس الى ذى الطرف ، فتكون من المضاف الحقّ .

قال : فالسطح مثلا ، اذا قيس الى الجسم ، عرضت له اضافة هى النهاية . و هى ، وان كانت متأخّرة عن السطح فى التحقّق ، لكونه معروضاً لها ، الّا انّ ثبوتها للجسم علّة لثبوت السطح له ، كالاوسط فى برهان اللِّمِّ ، اذا كان معلولاً للاكبر ، و علّة لثبوته للاصغر . قال : ولذلك حكم الشيخ بانّ لزوم السطح للجسم بواسطة التناهى .

قلت : و ذلك كلّه خبطٌ فى خبطٍ . وكيف تكون اضافة العارض الى معروضه سبباً لعروض ذلك العارض للمعروض ؟ و تلك الاضافة لاتُعقَلُ ، الّا بعد العروض و التحقيق هناك ما ذكره خاتم البَرَعة المحقّقين ، فى شرح الاشارات و فى نقد المحصّل ،

انّ السطح مثلا ليس هو مجرّد فناء الجسم و انقطاع امتداده ، فانّ الفناء لايقبل الاشارة الحسيّة ، و السطح يـقبـلـُها . بل الفحص التحقيقىّ يقضى انّ هناك اموراً ثلثةً . اوّلها ماهيّته السطح الّذى هو المقدار المتّصل ذوالبعدين . و ثانيها فناءٌ للجسم و عدمٌ له ، بمعنى نفادهٍ و انقطاعـه و انتهائه فى جهةٍ معيّنةٍ عند ذلك السطح ، لا العدم المطلق ، اعنى انتفاءَ ذات‌الجسم و ارتفاعَ وجوده ؛ و ثالثها اضافة الى الجسم عارضة للفناء عند السطح ، فتقال له بحسب ذلك «نهايةٌ» لجسمٍ ذى‌نهايةٍ . وانّما يُستَدلّ على ثبوت الاوّل للجسم ، بثبوت‌الثانى له ، اذهو مقارن ومستلزم للاوّل . و امّا الثالث ، فاذااعتبر عروضه للاوّل ، كان المجموع سطحا مضافا الى ذى‌السطح ، و اذا اعتبر عروضه للثانى كان نهايةً مضافةً الى ذى النهاية . فالنهاية ليست عارضةً للسطح ، بالقياس الى‌الجسم ، بل الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولاً ، ثمّ السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ، ثمّ يعرض لهما الاضافة بالاعتبارين . وكذلك القول فى الخطّ و النقطة . و الامر فى الآن ايضا على هذاالسبيل . فانّ هناك ايضا ثلثة امورٍ: شىءٌ لاينقسم بحسب الامتداد ، وهو الآن ، و فناءٌ لامتداد الزمان عنده ، واضافةٌ عارضة لكلّ منهما ، بحسبها يقال لذلك الفناء انّه «نهايةٌ» مضافةٌ الى ذى‌نهايةٍ ، هو الزمان ، و للآن انّه «آنٌ» ، مضاف الى ذى الآن ، و هو الزمان ، و ربّما يقال بحسبها للآن انّه «نهاية الزمان» بمعنى انّه مقارن لما هو نهاية له ، اعنى الفناء عند الآن ، من حيث الاضافة العارضة . فليُتعرّف .

وَمِيضٌ

واذ دريت ان النقطة انّما تقوم بالخط ، من حيث تعين امتداده فى جهتها ، من غير ان يعتبر ، فى محلّيته لها و عروضها له ، تعيّن تماديه فى الجهة الاخرى المقابلة لتلك الجهة ، باللاتناهى او بشى من التناهيات المعيّنة اصلا ، بل انما تعين تماديه فى الجهة الاخرى مناط قيام نقطة اخرى به فى تلك الجهة ؛ وكذلك الامر فى السطح ، بالقياس الى امتداد الجسم الذى هومحله . وقد ادريناك ان نقطة راس المخروط ، انّما محلها المنتهى بهابالذات احد امتدادى سطحه ، اعنى امتداده الطولى بما هو متعين التمادى فى جهة الراس ، وليس

يعتبر فى ذلك تماديه فى جهة القاعدة ، اذ لا لحظ لطول الامتداد وقصره فى جهة القاعدة ، من المدخلية فى الانتهاء بالنقطة فى جهة الراس ، كما هو المستبين بلا امتراء .

ومن المعلوم بتّة ، كما استبان لك فيما قد سلف ، ان القسمة بضروبها ، انما تتصحح بالفعل ، اذا تعين الممتد المتصل فى تمادى امتداده ، لا فى طبيعة الامتداد من دون تعيّن ، اذ لا يتصوّر فى طبيعة الامتداد جزءٌ وكل ، ما لم يعرضها التعين بالضرورة . فاذن ، يستبين انّ انقسام المخروط فى جهة الطول الى قطعتين ، احداهما قطعة الرأس و الاخرى قطعة القاعدة ، ليس يستوجب انعدام نقطة الراس ولا انعدام سطح القاعدة ولا محيط دايرتها . فان محل شى منها ، لم ينعدم بما هو محله ، بل انما انعدم محلها بما هو ملغى الاعتبار فى اعتبار المحلية . وسواء فى ذلك القول بانتفاء الصورة الاتصالية الشخصية بشخصيّتها بعينها فى صورتى الاتصال و الانفصال جميعا ، كما هو طريقة المستنكرين . أليس من المستبين ان محل نقطة الراس مثلا ، وهو هذا الامتداد الطولى بما هو محدود متعين فى جهة الراس بخصوصها ، كما كان موجودا بعين وجود الصورة الشخصية المحدودة المتعينة فى الجهتين قبل الانفصال ، فكذلك هو موجود بعين وجود الصورة الشخصية المحدودة المتعيّنة الحادثة بعد الانفصال ايضا . فاذن ، ماهو محلها بالذات ، ليس ينعدم عند الانفصال ، بل هو موجود فى صورتى الاتصال والانفصال بعين وجود ، كل من الصورتين المحدودتين المتعيّنى الامتداد فى كلتا الجهتين الزايلة والحادثه جميعاً . فقد بان ، اذن ، و هن مادار فى الافواه بالاستشكال والاستصعاب ، ان جسم المخروط بكلية شخصيته ، هو محل نقطة الراس لا مايليها من جرمه ، اذ المقدار الممتد قابل للقسمة لا الى نهاية . فكل مافرض انه يليها منه فقد وليها ماهو اقل منه مقداراً و اشد اليها قربا . واذ كان هو محلها بمجموع شخصيته ، لزم على مذهب الافلاطونيين ان يكون قطعة القاعدة المقطوعة المنفصلة عن قطعة الراس بالقطع بعضا من محل نقطة الراس وجزءاً منه بالفعل . و ذلك مصادم لبديهة الفطرة العقلانية . وعلى مذهب الارسطاطالسين ، انعدامها بانعدامه بالقسمة ، لكن البديهة شاهدة لها بالبقاء مع انتفايه عند القسمة . وسقط قول من يتنطّع من المقلّدين ان جمهور المشائين يدعون البداهة

فى انتفاء الجسم المخروط . والحاله هذه ، ويلزم منه انتفاء النقط . فاستقم كما امرت، و لا تكونن من الخابطين .

وَمِيضٌ

و يضاهى هذه القِدّة عقدا وحلا ، مايعقد من طريق التشكيك ، انه من المعلوم المقرر أنّ القسمة باختلاف العرض لاتوجب انفصالا فى الخارج ، سواء فى ذلك الاعراض القارة والاضافات الهيئات النسبية . فلوان جسما مامتصلا شخصيّا قداسودّ اوتسخّن نصفه مثلا ، كان محل ذلك السواد و تلك الحرارة فى الخارج ، هو هذا الجسم المتّصل بكلّية شخصيته ، اذ هوالموجود الممتاز عن ساير الموجودات . فان قطعنا من النصف الآخر قطعة يسيرة ، مما يلى الطرف ، انعدم هذا الجسم بصورته الاتصالية الشخصية ، وحدثت بالانفصال صورة اخرى متصلة شخصية . فيلزم ان ينعدم ذلك العرض ايضاً . والا ، لزم بقاء الحال مع انتفاء المحل ، لكن انعدامه مصادم لشهادة البديهة له بالبقاء . فيحل من سبيل التحقيق فيقال : ان محل ذلك العرض فى الخارج ، هو هذا الجسم المتصل بعينه ، ولكن بحسب مقدار نصفه الشخصى المعيّن ، لابحسب كلية امتداده . فيرجع اعتبار المحلية بحسب الخارج حقيقة الى ذلك النصف بخصوصه ، و هو موجود قبل الانفصال بعين وجود هذا الجسم الشخصى المتصل الزايل بالانفصال ، و بعد الانفصال بعين وجود الجسم المتصل الشخصى الحادث عند طرؤ الانفصال . فوجوده فى الخارج ، بعين وجود جسم ممتد متصل شخصى فى صورتى الاتصال و الانفصال ، كاف فى تصحيح اعتبار المحليّة الخارجية ، فليعلم .

وَمِيْضٌ

على هذا السبيل ايضا تحقيق الامر فى الزاويه . فالزاوية المسطّحه سطح منتف عند ملتقى الضلعين ، اعنى نقطة راس الزاوية لامنتهٍ بها . والزاوية المجسمة كمجسمة راس المخروط ، مثلا ، جسم منتف عند نقطة الراس لامنتهٍ بها ، على ماقد تلى عليك .

و يتشكك ، فيقال : ان السطح هو المقدار الممتد فى بعدين . فهو القابل للقسمة فى بعدى الطول والعرض ، والزاوية المسطحة انما تقبل القسمة فى هذا الامتداد العرضى ،

وهو بعد مابين الضلعين دون الامتداد الطولى، وهو بعد مابين الراس والقاعدة ، اذا ختلاف الضّلع بالطّول والقصر ، لايثمر اختلاف مقدار الزاوية اصلا . فلايصحّ ان تكون الزاوية المسطحة سطحا ، كما هو مذهب الرياضيين من الفلاسفة ، و لا ان تكون هيئة سارية فى السطح ، كما هو سبيل الحكماء الالهيين . فان الكيفيّات المختصّة بالكميات ، حكمها حكم محالها فى قبول الانقسام فى الابعاد ، ولكن بالعرض ، لا بالذات . وكذلك الزاوية المجسّمة لايصحّ ان يكون جسما ، لان الجسم يقبل القسمة فى الابعاد الثلثة جميعا ، والزاوية المجسمة لاتقبلها الا فى بعدين فقط .

ففيصل الفحص ومحزّ التحقيق فى حل الشك ان يقال : على سياق ماتعرفت ، ان حقيقه الزاوية المسطحة هى احدُ امتدادى السطح المحاط بالضلعين الملتقين عند نقطة على التعين بالانتهاء اليهما ، و هو امتداده العرضى ما بين الضلعين ، و يلزمها امتداده الآخر الطّولى ما بين الراس و القاعدة على التعين فى جهة الراس ، و الابهام فى جهة القاعدة . فريثما يتعين الامتداد ، يلزمه [تصحّح قبول الانقسام بالفعل . و حيثما يؤخذ على الابهام دون التعيّن] لايتصحح فيه قابلية الانقسام بالفعل . وهذا اصل ثابت [فى جميع المقادير . وعلى قياس هذا السياق سبيل القول] فى الزاوية المجسمة .

فان قلت : فعلى هذا لايلزم ان تكون الزاوية نوعا رابعا من المقادير ، خارجا عن الانواع الثلثة . قلت : كلا ، بل ان المسطحة هى كمية السطح ببعض اعتباراتها ، والمجسمة هى كمية الجسم ببعض اعتباراتها . فاذن ليست الزاوية كمية اخرى خارجة عن انواع الكميات الثلثة . فليتعرف .

قال الشريك الرياسى ، فى ثانى سادسة قاطيغورياس الشفا : اما الزاوية ، فقد ظن فيها انها كمية متصلة غير السطح والجسم ، فينبغى ان ينظر فى امرها . فنقول : ان المقدار ، جسما كان او سطحا ، قد يعرض له ان يكون محاطا بين نهايات ملتقى عند نقطة واحدة ، وهو الزاوية . واما الفرق بين الزاوية و الاشكال ، فهو ان الزاوية انما هى [زاوية] من حيث يعتبر المقدار متحددا بين حدّين اوحدود يلتقيان بحدّ . و لنخصّص الكلام بالمسطحة

فنقول : انه لايخلوا اما ان يكون الشى الذى يحيط به الحدان الملتقيان فى المسطحات ، قد يحيط معها ثالث او رابع ، اولا يحيط . فان لم يحط معها ثالث ، فلا يخلوا اما ان يكون حدّاه يلتقيان عند حدّ مشترك آخر لهما ، اولا يلتقيان ، سواءكان يلتقيان اذامدّا ، اوكانا لا يلتقيان ، بل يذهبان فى التّوهم الى غير النهاية . فان التقيا ، فيكون كحال الخطين المحيطين بقطعة الدايرة ، او بشكل هلالى ، او بشكل آسّى ، او غير ذلك . فالسطح الذى لايتحدد بحد ثالث ، بل انما هو محدود بحدين يلتقيان فى جانب فقط ، فهو من حيث هوكذلك او حالته تلك هو اوهى زاوية ، والذى يتحدد بحدّ غيرهما ، حتى يحاط به او يلتقى حدّاه ذانك ، حتى يحاط به ، فهو من حيث هوكذلك او حالته تلك هو او هى شكل .

ثم قال : وكما ان المهندسين اذا قالوا «شكل» ذهبوا الى المشكل ، كذلك [اذا قالوا] « زاوية » ، ذهبوا الى المقدار ذى الزاوية . ولذلك ماتكون الزاوية منصّفة ومساوية وعظمى وصغرى . ثم قال : وليس ينبغى ان يلتفت الى ماقاله بعض المتكلفين لمالايعنيه ، ان الزاوية جنس آخر من الكم بين الخط والسطح . انتهى مارمنا نقله من كلامه .

و قال فى رابع ثالثة الهيات الشفا : و اما الزاوية ، فقد ظن بها انها كمية متصلة غير السطح والجسم . فينبغى ان ينظر فى امرها ، فنقول . ان المقدار ، جسما كان اوسطحا ، فقد يعرض له ان يكون محاطا بين نهايات تلتقى عند نقطة واحدة ، فيكون ، من حيث هو بين هذه النهايات ، شيئا ذا زاوية ، من غير ان ننظر الى حال نهاياته من جهة اخرى ، فكأنه مقدار اكثر من بعد ينتهى عند نقطة . فان شئت سميت نفس هذا المقدار ، من حيث هوكذلك « زاوية » و ان شئت سميت الكيفية التى له ، من حيث هو هكذا « زاوية » فيكون الاول كالمربع ، و الثانى كالتربيع . فان اوقعت الاسم على الاول ، قلت : زاوية مساوية ناقصة و زايدة لنفسها ، لان جوهرها مقدار . وان وقعت على المعنى الثانى ، قلت ذلك لها بسبب المقدار الذى هى فيه ، كما للتربيع ، انتهى كلام الشفا بعبارته .

وَمِيضٌ

انّ من معضلات هذا الموضع الغامض ، انّه اذا ثبت بحكم البراهين النافذة الحكم انّ الزمان الموجود بامتداده المتّصل فى الدهر حادث الوجود بعد العدم فى متن الخارج ، و متناهى المقدار بحسب كمّيّته الاتّصاليّة الذاتيّة ، فقد لزم ان يكون له طرف موجود بالفعل ينتهى به مقداره المتناهى الامتداد فى جانب الماضى وجهة المبدأ ، و هو الآن الغير المنقسم . لست اقول الآن السيّال الّذى هو خارج عن الزمان و غير قائمٍ به ، بل راسمٌ ايّاه . بل اقول الآن الّذى هو من الحدود و الاطراف القائمة بامتداد الزمان المتّصل ، وعنده ينقطع اتّصالُه . و انتم تقولون : النقطة الطرف ، منها الواصلةُ و منها الفاصلةُ . واما الآن الطرف ، فليس يصحّ منه الّا الموهوم الواصل بين الزمانين الماضى والمستقبل ، دون الموجود الفاصل القاطع لاتّصال الزمان بالفعل ، بحسب الواقع و الخارج .

فنقول : لعلّك ، اذن ، بما قد تلونا على سمعك والقينا الى قلبك ، من الاصول والضوابط ، متبصّرٌ بكيفيّة الحال ، ومُتضلّعٌ بحلّ عقدة الاعضال من مسالك عديدةٍ ،

الاوّل ، انّك قد دَرَيْتَ ، انّ الطرف الموجود بالفعل ليس يلزم طبيعةَ الامتداد المتناهى بما هو متناهٍ فى المقدار ، بل انّما يلزمه من جهة التناهى فى الوضع . فاذا كان الممتدّ المتّصل متناهياً فى المقدار ، غير متناهٍ فى الوضع ، او غيرَ قابلٍ للوضع ، لم يكن يعرضه طرفٌ بالفعل الّا فى التوهّم ، عند قطع الاتّصال بالفرض والوَهْمِ . فالاطراف الموجودة بالفعل للمقادير ، نهايات وضعيّة ، لا نهايات مقداريّة . فاذن ، الزمان حيث انّه كمّ متّصل غير ذى وضع ، فليس يتصوّر له طرف بالفعل فى الوجود ، و ان كان متناهيا بالمقدار . بل انّما يعرضه فى الوهم طرفٌ موهوم مفروض ، اذا ما عرض لاتّصاله انفصالٌ وانقطاعٌ بالفرض والتوهّم .

الثانى انّ الزمان مقدار الحركة الدوريّة المتّصلة القائمة بمعدّل النهار ، على ما قد تعرّفته . و من المعلوم انّ طرف الزمان الممتدّ يجب ان يكون منطبقاً على طرف الحركة المتّصلة المنطبق على طرف المسافة المتّصلة . فمبدأ الزمان بازاء مبدأ الحركة ، و مبدأ

الحركة بازاء مبدأ المسافة . و ليس لمعدّل النهار طرف موجود بالفعل ، مع كونه مقداراً متصلا متناهى الكمّيّة ، ولا لحركته المستديرة المتّصلة طرفٌ بالفعل ، الّا اذاماجُعِلَتْ نقطةٌ موهومة فى معدّل النّهار ، مبدءاً لحركته المستديرة بحسب الفرض . فاذن ، كما ليس لحامل محلّ الزمان ، اعنى فلكك محدِّد الجهات ، و دائرة معدّل النّهار ، طرفٌ نُقْطِىٌّ بالفعل ، ولا لمحل الزمان ، اعنى حركة معدّل النّهار المستديرة ، طرف موجود غير منقسم بالفعل ، فكذلك يجب ان لايكون للزمان الممتدّ المتّصل المنطبق على دائرة معدّل النهار و على حركتها الدوريّة المتّصلة ، طرف موجود بالفعل ، اللهمّ الّا بالتوهّم بحسب الفرض .

الثالث انّه ليس يستلزم الحدوث آناً غير منقسم بعينه فى المبدأ ، الّا اذا كان الحادث تدريجىّ الحدوث ، فيلزم هناك آنٌ متعيّنٌ فى الوهم ، هو منتهى زمان السكون و مبدأ زمان الحركة ، او دفعىّ الحدوث ، فيتعيّن بحسبه آنٌ ، هو اوّل آنات وجود الحادث . فامّا اذا كان الحادث زمانىّ الحُصول ، لا تدريجيّا و لا دفعيّا ، بل حاصلاً بتمامه فى نفس الزمان و فى كلّ جزءٍ من اجزائه وفى كلّ حدٍّ من حدوده ، مادام متوسّطاً بين حدَّى الطرفين ، او دهرىَّ الحدوث غير حاصل الوجود فى زمان اوآن اصلا ، بل خارجاً عن عالَمَى الزمان والمكان رأساً ، فليس يُعقَل ان يكون هناك ، بحسب الحدوث فى متن الخارج آنٌ ، هو طرف الزمان ، كما هو المستبين بتّةً . فاذن ، حيث انّ الزمان حادث الحُصول بعد العدم فى حاقّ الخارج ، حاصل الوجود من تلقاء صُنع الجاعل فى متن الدهر ، لافى زمان ولا فى آنٍ ، فكيف يتصوّر ، بحسب حدوثه فى الدهر ، طرفٌ آنىٌّ و مَبدَأٌ زمانىٌّ ؟ فلْيُتَبَصَّرْ .

الرابع انّ انقطاع الزمان وانتهاءَه فى جهة البِداءة ، انّماكان يستلزم وجود الآن ، لوكان هو بطرفه مسبوقاً بالعدم على سبيل ان يمكن وراءَه تصوّر امتدادٍ يُوقِعُ العقلُ بمعونة الوهم بينهما اتّصالاً ، يجمعها ذلكك الحدّ الطرف ، فيسبق الى الوهم انّه قدوقع الانقطاع فى شىء من اوساط ما يتصوّر من الامتداد . كما هو سبيل الانتهاء . فيحصل ،

اذن ، طرفٌ للموجود من الامتداد ، متخلّلٌ بينه و بين العدم . فامّا لوكان الزمان يحدث له ايسٌ بعد ليس مطلقٍ فى الخارج ، و وجودٌ بعد عدمٍ صريحٍ فى الدهرِ ، على ان يكون هو بتمامه حادثاً بعد العدم ،كما هو سبيل الانتفاء ، على ما قد تعرّفته ، و يكون انتفاؤه بحيث لايتصوّر وَراءَه امتداد اصلا ،كما يكون للزمان ، ولا لاامتداد ،كما يكون للآن ، بل عدمٌ صِرْفٌ صريحٌ لامتداد الزمان رأساً ، لاعدمٌ يوصف بانّه ممتدٌّ وغير ممتدٍّ ، فلايكون الانتفاء حينئذٍ فى جهة الامتداد ليلزم الانتهاء بالآن . فاذن ،كما الدايرة جولَ القطب فى سطح الكرة منتفية عند نقطة القطب ، وموجودة بتمامها بعدها ، فكذلك الزمان منتفٍ فى الازل ، على معنى انّه كان معدوماً صِرفاً فى الخارج ، فأخرَجه صانعُه من صِرفِ العدم الصريح الى الوجود فى الدهر ، بتمام امتدادِه المقدارىّ ، من غير ان يكون له آنٌ اوّلُ ، ينتهى به مقداره و يبتدئ منه وجوده .

فقداستبان انّ الآن لاسبيل له الى الوجود فى الاعيان اصلاً . وامّا بحسب التوهّم ، فينفرض تحقّقه رَيْثَما يحلّل الوهم امتداد الزمان الى اجزاءٍ منفرضةٍ ينتزعها منه ، وليس ينقطع بذلك اتّصالُ الزمان فى الاعيان اصلاً ، ولا فى الوهم ، بحسب نفس ذاته بل انّما بحسب الاضافة الى مايقع فيه ، من الحركات المستقيمة المنقطعة الاتّصال .

فاذن ، احقّ ما يجب ان يُحقَّقَ فى امر الآن الّذى هو طرف الزمان ، هو انّ نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الموهومة الى الخطّ المستدير المتناهى مقداراً لا وضعاً . فتَلَقَّ الحكمةَ بجوهر عقلِك ، وقَدِّسْها عن طَوْرِ وهمك . و ايّاك و انَ تَحُومَ حولَ حريمِها بفطرةٍ عَوجاءَ او فطانةٍ بَتْراء .

وَميضٌ

و بالجملة ، انّما لامُنتدَح عن وجود الآنِ الطَرفِ بالفعل ، على اوضاع المتكلّفين لما لايعنيهم ، انّ العدم الممتدّ لاالى اوّلٍ وِعاءُ الزمان ، وانّ وجود الزمان قاطع لامتداد ذلك العدم المنقطع الامتداد عند اوّل العالم ، وانّ مقدار الزمان امتدادٌ مستقيمٌ منتهٍ الى ذلك العدم بطَرَفه الّذى هو نهاية امتداد العدم و بداءة امتداد الزمان ، وانّه يمكن للزمان ، بحسب جوهر

ذاته ، و بالنظر الى طباع نظام الوجود ، ان يكون ازيدَ مقداراً و اَطولَ تمادياً ممّا قد خُلِقَ عليه ، الى غير ذلك من التوهّمات السخيفة الفاسدة و التخيّلات الركيكة الباطلة .

و من المنصرح بالضرورة البرهانيّة ، بل بالفطرة العقليّة ، انّ ما جعلوه وِعاءَ الزمان من العدم ، لوكان على ما توهّموه ، لكان هو الزمان بعينه . فحدوث الزمان ، على تصويرهم و تصوّرهم ، يرجع الى قدمه فى الوجود ، و تناهى مقدار الزمان ، على ماتَصوّرُوهُ و صَوَّرُوهُ ، الى لاتناهيهِ فى الكمّية .

فاذن ، لامساغ لوجودالآن بالفعل ، على سبيل الحقّ ، و مسلك العقل فى تصوير امر الحدوث وتناهى مقدارالزمان ، اذالصّحيح سبقُ العدمالصريح على وجودالعالم ، من غير امكان واسطةٍ بين البارىء القديم والعالم الحادث ، لعدم تصوّر الامتداد واللّاامتداد رأساً . وكون الزمان كمّاً غيرَ ذى وضع ، لكونه غير قارّ الذات فى عالم الامتداد واللّاامتداد ، الّا فى الوجود الخيالىّ . وكونه فى جوهرذاته غيرَ مستقيم الامتداد ، لكونه مقدار حركةٍ وضعيّةٍ مستديرةٍ لجرمٍ مستديرٍ خارجٍ من العدم الصريح الى الوجود الصُراح فى الدهر متحركاً . لا انّه وجد غيرَ متلبّسٍ بالحركة ، ثمّ تحرّك اخيراً . فلا تتعيّن نقطةٌ بِمَبْدأيّةِ الحركة اصلاً ، لافى الجسم المتحرّك ، ولا فى سطحٍ هو نهايتُه ، ولا فى محيط دايرةٍ منفرضةٍ فيه هى منطقتُه . فانّ تبدّل الوضع عارض لجميع الاجزاء والنقاط بعضها بالنسبة الى بعض اوالى خارج فى الدهر معا . وليس يُعقل بحسب الحدوث فى الدهر اوّلٌ زمانىٌّ او آنىٌّ . و الزمان بتمام مقداريّته المستديرة المتّصلة ، داخلٌ فى الوجود بعد العدم الصريح فى الدهر ، لا فى زمانٍ ، ولا فى آنٍ . و لا يمكن له ، بالنظر الى ذاته ، ان يكون موجوداً فى الدهر قبلَ ما وُجِدَ ، اذ لا قبل له ، الّا السرمديّة الممتنعة فى حقّه ، بحسب طباع الامكان الذاتىّ و لا يمكن ايضا ، بالنظر الى ذاته ، ان يكون ازيدَ مقداريّةً و اطول ممتديّةً من مقداريّتِهِ و مُمتَدِّيَّتِهِ الّتى هو عليها .
فلا تكوننّ من الجاهلين .

وَمِيْضٌ

اَوَ لَعَلَّكَ تقول : فما بال الفلك الاقصى بحسب ذاته ؟ ـ ليس يأبى زيادتَه فى المقدار على ما هو عليه ، و ليس يستوجب ذلك تقدّراً فى العدم الموهوم فوق سطحه المحدّد للجهات و الابعاد القارّة . و الزمان لايسوغ ذلك بالنظر الى ذاته . و لو ساغ ، َلاستوجَبَ ان يكون العدم الصريح المتوهَّمُ قبلَه متكمّماً متقدّراً. وايضا ، طباع الكمّ ليس يأبى الزيادةَ و النقصان ، و لا شيئاً من مراتبهما المفروضة . فما بال الكمّ الّذى هو الزمان بحسب خصوصيّة ذاته يأبى ذلك ؟

فيقال لك : قد حُقّقِ الامر فى «الافق المبين» واستُوفِىَ حقُّ بيان الفرق بين الكميّة الغير القارّة العديمة الوضع و بين المقادير القارّة الوضعيّة . فالكمّ الغير القارّ ، وهو الزمان الدورىّ المتّصل القائم بحركة الجرم الاقصى المستديرة المتّصلة ، ليس يُعقَل بالقياس اليه الّا العدم المستوى النسبة الى الطَرفِ والوسط والمبدأ والمنتَهى ، وهو انتفاء ذاته بالمرّة رأساً ، لا العدم الآخر الّذى هو انتهاء امتداد المقدار ، و انبتات تماديهِ عند حدٍّ بعينه ، من غير انتفاءِ جوهره ، وارتفاع وجوده فى متن الواقع . وامّا حامل محلّ الزمان ، وهو الفلك الاقصى ، فيتصوّر بالقياس اليه العدمان جميعا ، وماهو لازمُ ماهيّة المقدار وطباعى الكمّ المتّصل ، ليس الّا تَصَحُّحَ قبولِ المساواة و المُفاوتَه ، لا صحّة امكان الزيادة على القدر الحاصل فى الفطرة الاولى . فَبَعضَةٌ من امتداد الزمان اقصر مقداريّةً من امتداد الزمان كلّه . و زمان كذا ، مثلا ، مساوٍ او مُفاوِتٌ لزمان كذا . وكذلك بُعدُ كذا ، بالقياس الى بعدِ كذا . و من المستحيل ، بالقياس الى ذات الزمان ، ان يُخلَقَ فى الفطرة الاولى اطول مُدَّةً و ازيدَ مقداراً ممّا قد خُلِقَ عليه . و ليس ذلك مستحيلا بالنظر الى الفلك الاقصى ، من حيثُ نفس ذاتِه و طباع مقدارِه . بل انّما يستحيل ذلك بالذات ، بالنظر الى طباع نظام الكلّ و الطبيعة الكلّية المدبّرة الممسكة لنظام الكلّ ، وهى العناية الاولى . وايضا ، انّ فرض كون الزمان ازيدَ مقداراً واطولَ امتداداً فى جهة المبدأ ممّا قد خُلِقَ عليه ، هو بعينه فرض كون جوهر ذاته موجوداً قبلَ وجود ذاته .

وذلك ممتنع بالذات . والامر فى الفلك الاقصٰى ليس على هذاالسبيل . فانّ كونَه اعظم مقداراً فى اوّل الفطرة ممّا قد خلق عليه ، لا يستلزم كونَه موجوداً قبل وجوده ، فضلا عن ان يكون فرض احد الامرين هو بعينه فرض الآخر . و ايضا ، ليس فوق الجرم الاقصٰى شيءٌ يتخلّل بينهما فضاءٌ موهومٌ و عدمٌ مُتَوَهَّمٌ يوصف بالامتداد ، فيلزم ان يكون هناك بُعْدٌ و فَراغ بالفعل مجرّد قائم لا فى مادّة ، فيكون لامحالة يزيد ويفضل امتداده على امتدادِ عِضَةٍ موهومةٍ منه ، و يتفاوت او يتساوى شطران موهومان منه . بل انّما الجرم الاقصٰى ، بحسب نفسه ، يمكن له مقدارٌ اَزيدُ ، و ان كان يمتنع ذلك بحسب انتفاءِ بُعدٍ وجهةٍ فوقَه ، يتمادى و ينبسط جِرمُه فيه . و امّا الزمان ، بل العالم الاكبر بجملته ، فان الصانع الحقّ موجود قبلَه . فاذا تخلل بينهما عدمٌ موهوم الامتداد و التمادى مفروضُ السيلانِ والاستمرار ، لصحّ ان يقع فيه و ينطبق على شطرٍ موهومٍ منه شيء مّا يُخلَقُ ويوجد قبل العالم و بعدالصانع ، زماناً كان اوحركةً او غيرذلك . فكان . لامحالة هو اطول امتداداً من بعضٍ مفروضٍ منه . و عضتّان موهومتان منه ، غير منسلختين امّا عن المساواة فى الامتداد او عن المفاوتَـةِ ، فيكون بالضرورة البتّيّة متقدّراً متكمّماً بالفعل ، مجرّداً عن محلّ يقوم فيه . و هذا كما لوتخلّل بين جسمين خلأ و فضاء غير مشغول بامتداد جرمانىّ . فانّه يكون بينهما بعدٌ بالضرورة ، و انّه مبدأ استيجاب ان يكون ذلك الخلأ و البعد بعينه امتداداً متقدّراً متكمّماً موجوداً بالفعل ، غير قائم الذات والوجود فى موضوع و محلّ ، اذ يكون هو لامحالة ازيد تمادياً و اطولَ انبساطا و اوغل فى الانبساط ذهاباً من نصفه الموهوم .

فاذن ، قدتمّ نصاب الفرق بين الزمان و بين الفلك فى هذا الحكم ، و بانَ انّ امتناع ان يُخلَق الزمان ازيد مقداريّةً ممّا قد خُلِقَ عليه فى الفطرة الاولى ، امتناعا ذاتيّا ، بالنظر الى جوهر ذاته من خواصّ نفس حقيقته ، كما امتناع العدم الطارى ، بالقياس الى نفس ذاته ، من خواصّ جوهر ماهيّته .

و من سبيل آخر نقول : انّ كون المقدار فى حدّ جوهر ذاته ، بحيث يمكن ،

بالقياس الى نفس حقيقته النوعيّة ، ان يُخلَق ازيدَ مقداريّةً ممّا قد خُلِقَ عليه فى الفطرة الاولى ، انّما هو فى المقادير المستقيمة و المستوية . فامّا المستديرات المختلفة الانحداب من المقادير فيستحيل فيها ذلك استحالةً ذاتيّةً بحسب نفس الماهيّة النوعيّة ، اليس من الاصول المقترّة فى مقارّها ، انّ الاستقامة و الاستدارة ، و كذلك مراتب الاستدارات المختلفة الانحداب ، كلّها فصول منوّعة ، لا عوارض مصنّفة ، فالمستقيم او المستدير و المستديرات المختلفة بالانحداب ، ان هى الّا انواع متخالفة متباينة مختلفة بحسب الماهيّة .

فاذن ، محيط ايّة دائرة كانت ، و محيط ايّة كرة فُرِضَتْ ، يمتنع عليه ، بحسب نفس ماهيّته ، ان يكون ازيدَ او انقص مقداريّةً ممّا هو عليه ، فكما دائرة معدّل النهار يمتنع ان تكون ازيد مقداريّة ممّا هى عليه ، و ان كان جرم الفلك الاقصى ليس يمتنع عليه ذلك ، وسطحه المستدير ايضا يستحيل ذلك عليه ، بحسب نفس حقيقته ، فكذلك الزمان الّذى هو بعينه معدّل النهار المستدير ، من حيث مقدار حركته المستديرة المتّصلة . فاذن ، قدانتكس سرير الباطل ، و استقرّ الحقّ على عرشه . و الحمد لله ربّ العالمين .

وَميضٌ

انّ من عويصات عقدة التشكيك والتعضيل ، ماعسى ان يقال : انّ عدم العالم فى الدهر قبل وجوده ، امّا انّه واجب بالنظر الى ذات العالم . فكيف يصحّ ان ينقضّ ويَبطُلَ ، فيوجد العالَم بعده ؟ ـ وامّا انّه ممتنع بالذات ، فيكون العالم واجب الازليّة السرمديّة بتّةً ، وامّا انّه جائزٌ بالذات ، فيلزم لامحالة ان يكون له علّة ، و علّة العدم ليست الّا عدم علّةالوجود . ومن المستبين انّ علّة وجودالعالم ، هوالبارئ الحقّ القيّوم الواجب الوجود بالذات ، جلّ ذكره ، لا غير . فسبيل حلّ العقد فيه ، ما قد عرّفناك فيما قد سلف ، انّ الممتنع بالذات ، بالنظر الى العالم ، انّما هوالوجود الازلىّ السرمدىّ . فلا مَحالَة انّما الواجب ، بالنظر الى ذات العالم ، نقيض ذلك الوجود ، و هو رفعه .

و رفع الوجود الازلىّ ، امّا برفع مطلق الوجود ، و ذلك هوالعدم المطلق ازلاً و ابداً ، او برفع الازليّة ، فيتحقّق بالوجود بعد العدم الصريح . فاذن ، انّما الّذى يجب ، بالنظر الى نفس ذات العالم ، هو مطلق العدم الصريح ، اعمّ من ان يكون بطلانا محضا فى الازل والابدرأساً ، اوعدماً صريحا دهريّا منقضّاً بالوجودالصراح الدهرىّ بعده . فخصوص كلٍّ من الخصوصيّتين ، انّما يتعيّن بعلّةٍ خارجةٍ لامحالة . فاذن ، عدم العالم فى الدهر قبل وجودِه الدهرىّ ، بما هو عدمه الصريح فى حاقّ الواقع ، اى بما هو رفع ازليّته و سرمديّته ، ذاتىّ للعالم طباعىّ له ، بحسب طبيعة الامكان الذاتىّ ، و غير مُستَنِدٍ الى علّة اصلاً ، و بما هو منقضّ بالوجود الدهرىّ بعده ، مستندٌ الى فاطر الذات وجاعل الوجود . ولاخلف ، اذ المستند حقيقةً حينئذ هو انقضاض العدم ، لا نفسُه . و جاعل الذات و الوجود فى الدهر ، هو بعينه علّة انقضاض العدم الصريح الدهرىّ . فقد تلونا عليك مراراً ، انّ العدم هو ليسيّة الشىٔ وانتفاؤه ، لاشىٔ يُعبَّر عنه بـ«الانتفاء» وانّ وجود الحادث فى الدهر ، بارتفاع لاوجوده ، اذلايعقل فى الدهر حدّان متمايزان للوجود واللّاوجود ، على خلاف الامر فى الزمان . فقدتمّ ميقات الحقّ ، وانقضّ جدار التشكيك ، باذن الله سبحانه .

وَميضٌ

ومن معضلات الشكوك فى الحدوث الزمانىّ ، انّ اختصاص اوّل وجود الكائن بحدّ حدوثه فى امتداد الزمان ، ليس له بُدٌّ من ان يكون جزء مّا من اجزاء علّته التامّة خارجا من القوّة الى الفعل فى ذلك الحدّ بخصوصه بتّةً . و الّا لزم التخلّف المتكمّم السيّال عن العلّة التامّة الحاصلة قبل ذلك الحدّ ، فنعطف النظر الى ذلك الجزء الحاصل فى ذلك الحدّ بالقياس الى علّته التامّة ايضا . و نسوق الفحص الى حيث يلزم ان يخرج الى الفعل ، مع حدوث الحادث فى ذلك الحدّ بعينه ، امور مترتّبة مجتمعة بحسب الحدوث فى ذلك الحدّ معاً بالضرورة . فنقول : تلك الامور الحادثة معاً ، ان كانت وجودات مترتّبة مجتمعةً ، لزم التسلسل المستحيل بالذات فى ذلك الوقت بعينه . وان كانت عدماتٍ

مترتّبة ً حادثة ً فى ذلک الوقت بخصوصه لوجودات مترتّبة ٍ حاصلة ٍ معاً قبل ذلک الوقت، لزم ذلک التسلسل حين حصول تلک الوجودات . و ان كانت متشابكه ً ، لزم التسلسل المستحيل ايضا ، امّا عند وجود الحادث ، او قبله . وليس يُجدى التسلسل التعاقُبى فى المُعدّات و المُهيّآت لحدوث شىء ٍ مّا من الاشياء اصلا ، كما هو المنصرح المستبين بتّة ً . فهذا طريقُ عقد الاعضال فى عُقدة هذا الشكّ .

وامّا سبيل حلّ العقدة ، فهو ان يقال : لولا الحركة المستديرة الفلكيّة ، وهيولى عالم الكون والفساد الواحدة بهويّتها الشخصيّة المبهمة الحاملة لطباع الامكان الاستعدادىّ والمتحرّكة فى الكيفيّات الاستعداديّة ، لم يكن يستتبّ امر الحدوث الزمانىّ ، وكان يلزم التسلسل المستحيل بالضرورة . فاذن ، الحدوث الزمانىّ تدورُ رَحاهُ على الحركة المستديرة المتّصلة والهيولى المستعدّة المنفعلة ، والحوادث الزمانيّة ، انّما تتصحّح ترتّباتها وتعاقباتها و تخصّصاتها بازمنة ٍ و آنات ٍ باعيانها ، بحركات الاجرام السماويّة فى الاوضاع ، وحركة هيولى عالم الاسطقسّات فى الاستعدادات والكيفيّات الاستعداديّة ، واللّانهاية فى المعدّات و المتمّمات ، انما هى اللا نهايةُ اللّا يقفيّةُ لا اللّا نهايةُ العدديّةُ . و العدمات الزمانيّة ليست اعداماً على الحقيقة ، بل انّما المعقول من العدم الزمانىّ ، غُروبُ زَمَنىّ ٍ مّا محدود الوجود ، و غَيبُوبَتُه عن زَمَنىّ ٍ آخَر محدود الوجود ، لا غير . و التّقدّمات والتأخّرات والتقضّيات والتجددات ، مستندة الى افق التقضّى والتجدد ، وهو الزمان ، ومنتهية الى نفس هويّات اجزائه ، على ما قد استبان لک فيما قد سلف غير مرّة . وبالجملة ، لولا انّ فى الاسباب ما ماهيّتُه التجدّد والحدوث ، فيتصرّم بذاته تصرّماً زمانيّا ويتجدّد تجدّدا زمانيّا ، لما صحّ لحادث مّا زمانىّ وجودٌ فى عالم الامتداد الزمانىّ ، و لا عدم زمانىّ طارٍ بعد الوجود اصلاً . و ذلک المتصرّم المتجدّد بذاته فى الزمان ، ان هو الّا الحركة الّتى لذاتها تفوت و تلحق . فكما الموجودات الجايزة الماهيّة تنتهى لامحالة الى موجود واجب لذاته ، و الموجودات القابلة لقوّة الانفعال الى موجود قابل منفعل ، يكون قبوله وانفعاله لذاته ، فكذلک المتغيّرات التدريجيّة ، منتهية الى متغيّر تغيّره لنفس ذاته ، وهو الحركة .

و مثل هذه الاسباب اسباب بالعرض . فانّها لاتفيد الوجود ، بل انّما تفيد اختصاص حدوث الوجود بحدّ مّا بخصوصه ، من حدود امتداد الزمان . فليُعرَف .

وَمِيْضٌ

ولعلّك تقول : كيف يصحّ استناد الموجود الضعيف الوجود المتغيّر الغير القارّ الى الثابت الحقّ القارّ الوجود بالذات ، حتّى يتصحّح كونه واسطةً فى استناد متغيّرات عالم الكون و الفساد الى البارئ الحقّ الواجب بالذات من جميع الجهات ؟ فيقال لك : اما استبان بما قد انصرح فيما سلف غير مرّة ؟ ـ انّ الحركة ، بل الامور التدريجيّة على الاطلاق ، لهاجهتان بحسب اعتبارها بالنسبة الى عالم الدهر ، وهى بذلك الاعتبار متّصلة قارّة ثابتة ، و بحسب اعتبارها بالنسبة الى عالم السيلان والتكمّم والفوت واللحوق ، وهى بذلك الاعتبار متغيّرة تدريجيّة متبدّلة غير قارّة . فهى بحسب جهة الاتّصال و الثبات فى متن الدهر ، مستندة الى الثابت الحقّ الواجب بالذات ، جلّ سلطانه ، و بحسب جهة السيلان و التغيّر و التصرّم والتجدّد فى امتداد الزمان ، واسطة استناد الحوادث الزمانيّة المرهونة بحدودها و اوقاتها اليه سبحانه ، و نائطةٌ ايّاها بتلك الحدود و الاوقات ، بحسب اعدادها المادّة المنفعلة الحاملة ، لامكاناتها الاستعداديّة . وكذلك كلّ حركة سابقة فى الاستعدادات ، علّة معدّة لوجود الحركة اللّاحقة . فامّا الزمان ، فانّما قِسطُه من المدخليّة فى نظام امر الحدوث الظرفيّة ، بالقياس الى الحوادث المنسوبة اليه بالفيئيّة ، دون الاعداد والسببيّة . وكذلك ليس يصحّ لشطر منه الاعداد والعلّيّة ، بالقياس الى شطر آخر ، بل انّما طباعىّ اجزائه الانفراضيّة التعاقب فى الحِصول و التصادم فى الاجتماع ، بحسب النسبة الى العوالم الزمانيّة و حدودها ، كما الامكنة بطباع هويّاتها مصطدمة فى الاجتماع ، بحسب النسبة الى حدود العوالم المكانيّة . فلذلك كانت القبليّة و البعديّة هناك بالزمان ، كما هنالك بالمكان ، لا بالطبع بعلاقة العلّيّة والمعلوليّة ، كما حسبه صاحب الاشراق فى «المطارحات» و «التلويحات» ، و تبعه على ذلك ثُلّة من مقلّديه .

وَمِيضٌ

فما نتلوناه عليك هو حقّ القول فى تلخيص معنى كلام الشّركاء وتحقّق مغزاه ، حيث قالوا : الحركة الدّوريّة المتّصلة الفلكيّة ذات جهتى الثّبات والتجدد ، فانّها ثابتة التجدّد متجدّدة الثّبات ، فبحسب الجهتين صلحت للتوسّط بين جانبي القديم والحادث ، فمن حيث الثّبات صدرت عن القديم الثّابت الذّات ، ومن حيث التجدّد صارت مستندة الحوادث المتغيّرة الزّمانيّة و واسطة فى صدورها عن القديم الثّابت المتعالى عن عالمى الزّمان والمكان ، وليس يتخصص ذلك بالحركة التّوسطيّة ، كما يحسبه هؤلاء المقلّدون ، بل الحركات القطعيّة والتّوسطيّة ، سبيلهما فى حكم الاتّصال المتقدّر الغير القارّ بالقياس إلى عالم التغيّر والثابت بالقياس إلى عالم الثبات واحد ، ولكنّه فى الحركة القطعيّة بحسب مالها من الأجزاءِ والأبعاض المنحلّة هى فى حدّ هويّتها الاتّصاليّة إليها ، و فى الحركة التّوسطيّة بحسب مايكتنف حصولها ويلزم طباعها من النّسب المختلفة الغير المستقرّة إلى الحدود المختلفة مافيه الحركة . إذهى بطباع حقيقتها مستمرّة الذّات الثّابتة الشّخصيّة ، سيّالة النّسبة المتقدّرة المتّصلة .

وما ظنّه امامهم الغزالى فى تهافته معترضاً على الفلاسفة : « أنّه يعود عليهم السّؤال عن علّتها باعتبار جهة التجدّد ، إذ كلّ متجدّد فله فى تجدّده لامحالة علّة متجددة ، وكذلك السّؤال عن علّة عدمها الطّارى ، فانّه أيضاً متجدّد » فساقطٌ مستبين السّقوط ، بما قد تعرّفت أنّ التّصرّم والتّجدّد والحدوث والزّوال بالقياس إلى عالم التغيّر مقتضى ماهيّة الحركة والزّمان . فالسّؤال عن العلّة هنا لك هذرٌ باطل ؛ إذ ، مابالذّات لا يستنِدُ إلى الغيريّة . فمرجع السّؤال ، إذن ، إلى أنّ هذه الهويّة لِمَ هى هذه الهويّة ، فليتثبّت .

وَمِيْضٌ

من مستصعبات العُقَدِ التعضيليّة على الحكماء ، ماذكره خاتم المحصّلين البرعة فى «الفصول» المنسوبة اليه ، بقوله : الزامٌ ـ الواجب عند الفلاسفة مُوجَبٌ لذاته ، وكلّ موجب لاينفكّ اثره عنه . فيلزمهم انّه ، اذا عُدِمَ شئٌ فى العالم ، يُعدَمُ الواجبُ ، لانّ عدم ذلك الشئ ، امّا لعدم شرطه او شرط علّته او لعدم جزء علّته . و الكلام فى عدمها ، كالكلام فيه ، حتّى ينتهى الى الواجب ، لانّ الموجودات باسرها تنتهى فى سلسلة الحاجة الى الواجب . فيلزم انتهاء عدم الشئ المفروض الى الواجب لذاته . وليس لهم بحمدالله تعالى عن هذا الالزام ، مفرّ . انتهٰى قوله .

و قد تجشّم فى بعض رسايله للفصية عن هذا المضيق ، انّ اعداد احد المتعاندين يزيل اعداد المعاند له ، و السابق لمّا كان مُعِدًّا لـلّاحق ، كان ذلك الاعداد مزيلا لاعداد وجود السابق ، حتّى اذا تمّ اعداد وجود اللاحق ، زال اعداد وجود السابق بالتمام . وحينئذٍ يَفنى السابق و يَحدُث الّلاحق . وليس هذادوراً . لانّ اعداد اللاحق معلول لوجودالسابق ، وهو المزيل لاعداد وجودالسابق ، فهو علّة للعدم اللاحق بالسابق بالعرض ، و ذلك العدم شرط فى وجود الّلاحق ، لا فى اعداد وجوده ، فلا يدور : و اذن ، يتمّ صدور الحوادث عن المبدأ الازلىّ ، و يتأخّر حادث عن حادث ، لتعاندهما ، و يكون كلّ حادث علّةً لزواله بالعرض ، و لوجود آخَر بَعده بالذات . انتهى قوله فيما تجشّمه .

قلت : فهذا مع مافيه من الوهن ، اَحَقُّ ما قد وقع الىّ من اعمالات القرايح هناك بالذكر . و هذا التعضيل لامناصّ عنه لاحد من حزب الحقيقة ، و من اَرهاط المتكلّفين اصلا . فانّه انّماانعدام الحادث المعلول بانعدام علّته التامّة بتّةً . [وانّ احداً ممّن فى دائرة العقلاء لايقول ببقاء المعلول مع انعدام علته التامة . و امّا انّ كل حادث فى سلسلة الاعداد و الاستعداد علّة لزواله بالعرض و لوجود آخر بعده بالذات ، على ماقرّره . فهب انّه كذلك ، لكنّ الكلام فى العلة بالذات ، اذليس منها بدّ بالضرورة ،

و لا ما بالعرض فى الوجود ، لولا فى الوجود ما بالذات بتة] . و الاشياء بأسرها منتهية ، فى سلسلة ترتيب الوجود ، الى القيّوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره . فاذن ، يلزم انتهاء عدم الشئ المفروض الانعدام الى انعدام مبدأ السلسلة و خلاقها بالأسر ، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً .

فاذن ، يجب علينا ان نقطع وريد الشبهة ، ونَجُبَّ عرق الاعضال . فنقول : ما حقّقناه لك ، انّ الحدوث و الزوال فى عالم امتداد الزمان ، لا يتصحّح الّا بالانتهاء الى طبيعة متجدّدة متصرّمة ، يكون طباع جوهرها ثبات اتّصال التجدّد والتصرّم وسيلان استمرار الحدوث و البطلان ، من غير استناد فى الانقضاء و التصرّم الى علّة خارجة عن ذاتها ، يضمن للمتامّل المخرج عن هذه المضايق .

و لكنّا نستأنف الآن بياناً طارفا من سبيل آخر . فاعلمَن ، انّه انّما يعتاص الامر هنالك على من ، بتوهّماته الفاسدة ، يحسبُ انّ العدم الطارئ على الشئ الكائن الفاسد فى الزمان ، حادث متجدّد فى متن الواقع ، و طرُؤ العدم عبارة عن تجدّد البطلان بعد التقرّر ، و انّ انعدام الشئ الزمانىّ ، انّما هو بارتفاع وجوده الحاصل فى زمَن حصوله ، من تلقاء الجاعل المُوجِب ، عن وعاء التحقّق و عن زمان الحصول ، و انّ العدم فعل الفاعل والفاعل فاعل البطلان و الانتفاء ، و انّ عدم حصول الشئ فى زمان مّا ، غير متحقّق الصدق ، الّا فى ذلك الزمان ، و مع تحقّقه لا قبلَه ، و انّ انتفاء المانع متقدّم على وجود المعلول بالذات ، تقدّما بالطبع ، لكونه من اجزاء علّته التامّة .

و شئ من تلك الاوهام ، ليس له فى عالم العقل من نصيب ، و لا فى اقاليم الحكمة من خلاق . وانّ فى المتكلّفين والمتفلسفين اقواماً و عشايرَ تلك امانيّهُم . ومَن هو على بصيرة فى امره ، يعلم انّ مايحدث ويتجدّد و يُعقَل فيه الفعل والقبول ، يكون لامحالة شيئاً مّا ، والعدم ليس شيئاً مّا يعبّر عنه بـ « اللّيسيّة » و « الانتفاء » بل هو سلبٌ محضٌ وليسٌ صِرفٌ ، لا يُخبَر الّا عن لفظه ، و لا يُرام بمفهومه الّا انّه ليس فى الحصول امرٌ مّا اصلا . وانّما طرُؤ العدم على الكاين الزمانىّ ، هو سلب وجوده فى الزمان العاقب

سلباً صِرْفاً ، على انّ في الزمان العاقب قيدالوجود المسلوب لا قيد السلب الوارد عليه ، اذالحكم بذلك لايتجدّد صدقه فى هذا الزمان ، بل هو متحقّق الصدق فى زمان وجود الكائن وفى الآزال والآباد جميعاً . فالكاين الفاسد ليس هو حاصل الوجود فى زمان الفساد، حتّى يتصحّح فيه ارتفاع الوجود وتجدّد العدم . بل الوجود فى زمان الفساد منتفٍ ازلاً و ابداً . وبالجملة ، الذات الجايزة من دون افاضة الجاعل ايّاها ، باطلة منتفية فى متن الدهر فى الآزال والآباد جميعاً . فاذافعلها الجاعل فى متن الدهر ،لا فى زمان وآن اصلاً ، او فى زمانٍ مّا او آنٍ مّا ، بطل الحكم بعدمه الصريح فى الدهر ، و صدق الحكم بالوجود الدهرىّ بدلاً عنه ، اوانقطع استمرارعدمه فى امتداد الزمان بالوجود الحادث فى الزمان بعده ، فيستمرّ الوجود الفايض الى حيث تتّصل الافاضة بحسب الاضافة الى الازمنة . فاذا ما امسك الجاعل المفيض عن الجعل والافاضة ، باعتبار لحاظ الاضافة الى الحدود والازمنة ، لعدم حصول الاستعدادات والمصحّحات ، انصرم سيَلان التقرّر، وانبتّ استمرارالوجود ، ورَسَتْ سفينة الليسيّة الاصليّة الّتى هى راس مال طباع الامكان الذاتىّ ثابتةً على مِرْسائها ، واتّفقَ البطلان الصِرف والعدم الصريح الّذى هو غريم الماهيّة الامكانيّة قايمةً رحاه على قطبها . فحينئذ ينتهى فيضان الوجود . و ينجذّ استمرار فى المستقبل ، لانّه يرتفع الوجود الّذى قدفاض ووقع فى الزمان الماضى عن كَبد متن الدهر و عن ساهرة ارض الزمان . افليس من المنصرح ؟ ـ انّ ارتفاعه عن زمانه ، فى قوّة اجتماع النقيضين ، و عن الزمان البعد غير معقول ، اذلم يكن متحقّقا فيه قطّ . فاذن قداستوى واستبان انّ الزوال ، حقيقته انقطاع اتّصال الفيضان لعدم الافاضة الابقائية ، المعبّر عنها فى القرآن الحكيم و التنزيل الكريم تارة « بالحفظ » « ولا يؤده حفظهما » و تارةً بـ« الامساك » « و يمسك السموات والارض ان تزولا » و انّه لاعدم ، الّا و هو ازلىّ ، و انّ طُرُوْقَ العدم على الحادث الزمانىّ ، انّما معناه المحصّل ، تَخصّصُ وجوده بزمان مّا محدود فى جهة النهاية بحدّ بعينه ،كما هو محدود فى جهة البداية كذلك . وذلك الوجود المحدود بحدّى الطرفين ، غير مرتفع لاعن الدهر ولا عن ذلك الزمان المحدود فى الجهتين.

وانّما اتّصافه بالمضىّ ، بحسب القياس الى الزمانيّات الموجودة فى امتداد الزمان بعده . و تخصّص الوجود المحدود فى الجهتين بخصوصيّتى حدّى الطرفين ، منبعث عن الفاعل بحسب خصوصيّة استعداد المادّة القابلة ، لكونه هيولانىّ الذات ، والوجود مرهون الحدوث والبقاء بالامكان الاستعدادىّ . ولذلك ما انّ الجوهر المفارق للمادّة فى ذاته لا فى فعله ، اعنى النفس الناطقة العاقلة الانسانيّة ، لاتدثر بدثور المزاج ، ولاتبور ببوار البدن .

فاذن ، قد بزغ انّ العدم اللّاحق بالكائن الفاسد . ازلىّ ليس يصحّ استناده الّا الى عدم تحقّق العلّة التامّة لحصول الوجود فى الزمان العاقب من بَدْوُ الامر فى الآزال والآباد رأسا ، كما العدم السابق قبل حصول الوجود الحادث فى الزمان الاوّل ايضا كذلك ، لا انّه متجدّد مستندٌ الى انتفاء جزء مّا من اجزاء العلّة التامّة للوجود الحاصل فى زمان الكون . فانّ العلّة التامّة لذلك الوجود ، ولاىّ وجود قد دخل فى التحقّق ، غير منتفية ابداً . وانّما الصحيح انّ العلّة التامّة لتقرّرٍ مّا مفروض و وجودٍ مّا مُقَدَّرٍ ، غير داخلة فى التحقّق من بَدْوُ الامر ازلاً و ابداً ، والعدمات الازليّة ، سابقةً كانت اولاحقةٍ ، من حاشيتى الوجود الكائن فى زمان بعينه . متسلسلةٌ فى العليّة والمعلوليّة على الجهة اللّايقفيّة ، بماهى متمثّلة فى لحاظ العقل ، متمايزة بحسب الاضافة الى الملكات . لاالى نهايةٍ اخيرةٍ يقف الامر عندها . فليُستيقن .

وَمِيْضٌ

وليكن من المعلوم لبصيرتك ، انّ عدم المعلول ليس يتوقّف بالذات ، الّا على عدم العلّة التامّة ، اى على لاجاعليّة الجاعل التامّ . وعدم جعله ايّاه بالفعل ، كما تقرّره ووجوده ، ليس يترتّب الّا على جاعليّته بالفعل . فمن المستبين بالبرهان ، انّ شيئاً بعينه لايترتّب وجوداً وعدماً ، الّا على شىء بعينه ، وليس ينبعث بخصوصيّته ، الّا عن شىء بخصوصه فى الطرفين . فامّا عدم احد الاجزاء بعينه ، او لا بعينه ، و عدم احدى العلل بخصوصها ، او لا بخصوصها ، فعلى خلاف متصوّرات الجماهير ومظنوناتهم ، من مقارناتِ

الموقوف عليه بالذات ولوازمه ، لامن الداخلات المعتبرة فيه . و ما خمنه فريق ان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع المركب ، فليس ايضا على مُستَقَر التعويل . اليس الجزء والكل ، بما هما جزء وكل ، متغايرين بالضرورة ؟ والعدم متحصص متكثر لامحالة ، بتكثر الموضوعات ، كما الوجود ايضا كذلك . فاذن ، اذا لوحظ الكل من حيث الافتقار الصدورى ، صودف الجزء فى حيز المفتقر والمنبعث ، لافى حيز المُفتَقَر اليه والمُنبَعَث عنه . فليس يُعقل للكل صدور مستانف ورآء صدور الاجزاء بالاسر ، ولا فيه تاثير مستانف ورآء التاثير فيها . وانما يكون الجزء فى حيز المُفتَقَر اليه والمُنبَعَث عنه ، بحسب الافتقار التقومى التالفى . فيكون لامحالة خارجا عن قوام جاعل التقرر و فاعل الذات ، وعن متممات الجاعلية وشطرات الصدور . ولوكان الامر على ماخمنوه ، لزم على تخميناتهم ان يكون الجزء ، بما هو جزء بعينه ، داخلا فى العلة الصدورية وفى المعلول الصدورى ، بما هما علة صدورية ومعلول صدورى جميعاً . و يكون عدم الجزء ، بماهو عدمه بعينه ، علة تامة لعدم العلة ولعدم المعلول معا فى درجة واحدة ، او يكون هو بعينه عدم العلة وعدم المعلول جميعاً . فيلزم ان يكون هو بعينه علة ومعلولا لنفسه ، اذ عدم العلة علة لعدم المعلول بتة . فاذن ، عدم الشرط ليس مما يتوقف عليه عدم المشروط بالذات ، بل هو علة له بالعرض ، من حيث هو مقارن لعدم علته التامة الذى هو علة لعدمه بالذات . و كذلك وجود المصادم ، ليس يتوقف عليه عدم المعلول ، بل ربما ينتفى المعلول مع انتفاء المانع ، لعدم تحقق العلة التامة . فوجود احد المتعاندين ليس يتوقف عليه عدم المعاند الآخر ، اذ ربما يعدم احدهما مع عدم الآخر ايضاً ، لانتفاء العلة التامة الموجبة . وكذلك انما الذى يستصحه الفحص و يخرجه التفتيش ، هو ان انتفاء المانع من لوازم وجود المعلول ، ومن مقارنات علته الموجبة ، لانه من المُفتَقَر اليه له بالذات ، والمتقدم عليه تقدما بالطبع ، اللهم الا بالعرض ، من جهة مصاحبة استعداد ما للمادة ، هو المتقدم بالذات .

وبالجملة ، فليجتهد فى لزام جادة الاستقامة فى هذه المواضع الغامضة ، وليحترز

من خلط ما بالعرض بمابالذات . ولَيُعلَم انّ اسرارهذه الدقايق وحقايق هذه‌الاسرار، تستحقّ قريحةً اوسعَ والطفَ من القرايح الجمهوريّة ، و ذهناً ارفعَ واحقّ من الاذهان المشهوريّة ، و تامّلا اغورَ وادقّ من التأمّلات الوهمانيّة . واذقد اسبغ الله سبحانه علينا نعمه ظاهرة وباطنة ، فتمّ ميقات اثبات الحقّ و استبان سبيل ابطال الشكوك والاوهام ، وبلغت القوّة النظريّة نِصابَها الا على ، من كمال العقل المستفاد على الامد الاقصى ، فلننتقل الآن الى تحقيق القول فى القدرة الحقّة الفعّاليّة الوجوبيّة ، والارادة الواجبة الفياضيّة القيوميّة ، على سياقة النظر السابغ والفحص البالغ .

وَمْضَة

الم يقرع سمعَكَ؟ـ انّ فريقا من المتّبعين لاوهامهم ، يظنّون انّ للقدرة معنيين. صحّة الفعل والترك ، وكون الفاعل فى ذاته بحيث اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل . ويقولون انّ من ذهب من الفلاسفة الى قدم العالم ، لايُثبِت للبارئ الفعّال ، جلّ سلطانه ، الّا المعنى الاخير ، دون المعنى الاوّل . ولا يشعرون انّ المعنيين متلازمان ، بحسب المفهوم و بحسب التحقّق ، و انّ من اثبت المعنى الثانى ، لامحيص له من اثبات المعنى الاول بتّةً . اليس ؟ـ اذا كان الفاعل ، بحسب نفس ذاته ، بحيث ان شاء فعل و ان لم يشاء لم يفعل ، كان لامحالة من حيث نفس ذاته ، مع عزل النظر عن المشيّة واللّامشيّة ، يصحّ منه الفعل والترك ، وان كان يجب منه الفعل اذاوجبت المشيّة ، والترك اذاوجبت اللّا مشيّة. فدوام الفعل و وجوبه ، من تلقاء دوام المشيّة و وجوبها ، ليس يصادم صحّة الترك على تقدير اللّامشيّة . وكذلك دوام الترك ووجوبه من جهة اللّامشيّة ، ليس يصادم صحّة الفعل على تقدير المشيّة . ومن المعلوم البيّن ، انّ الذاهبين الى قدم العالم من الفلاسفة اوالمتفلسفة، انّما يوجبون دوام الفعل للبارئ الفعّال ، جلّ سلطانه ، من حيث وجوب دوام المشيّة، اذيقولون ، انّه سبحانه تامّ وفوق التمام . فيجب ان يكون بحسب ذاته التامّة الفيّاضة و علمه التامّ بنظام الخير ، دائم المشيّة لافاضة الخير . و ذلك لاينافى صحّة الترك على تقدير عدم المشيّة . فصدق العقد الشرطىّ لا يستلزم صدق شيء من العقد الحملىّ

فى الطرفين .

فاذن ، ليس هناك خلاف بين المتخاصمين ، الّا فى قدم العالم وحدوثه ، لا فى صفة الارادة والاختيار للبارئ الفعّال سبحانه . فانّ من تكون فاعليّته عن علم وارادة ، لايصحّ ان يوصف بالايجاب و الاضطرار ، عند ذى نصيب مّا من البصيرة العقليّة ، وصحّة الفعل والترك و بحسب الذات ، وكونه فى ذاته بحيث ان شاء فعل و ان لم يشاء لم يفعل ، ان هما الّا عبارتان للفلاسفة فى تفسير القدرة والاختيار . فتسمية احديهما قولاً بالاختيار والاخرى قولاً بالايجاب ، خروجٌ عن حريم الحقّ ، و تخلّعٌ من جبلّة الانصاف . فليعلم .

وَمْضَةٌ

قال علّامة المتشكّكين فى شرحه للاشارات : والتحقيق انّ الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلّمين لفظىّ . لانّ المتكلّمين جوّزوا ان يكون العالم ، على تقدير كونه ازليّا ، معلولا لعلّة ازليّة . لكنّهم نفوا القول بالعلّة والمعلول ، لابهذا الدليل ، بل بمادلّ على وجوب كون المؤثّر فى وجود العالم قادرا . وامّا الفلاسفة ، فقد اتّفقوا على انّ الازلىّ يستحيل ان يكون فعلاً لفاعلٍ مختارٍ . فاذن حصل الاتّفاق على انّ كون الشىء ازليّا ينافى افتقاره الى القادر المختار ، ولاينافى افتقاره الى العلّة الموجبة . واذا كان الامر كذلك ، ظهر انّه لاخلاف فى هذه المسئلة . انتهى قوله .

فقال خاتم المحصّلين البرَعة فى الشرح : اقول هذا صلح عن غير تراضى الخصمين . و ذلك لانّ المتكلّمين باسرهم صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدّثا ، من غير تعرّض لفاعله ، فضلا عن ان يكون فاعله مختارا اوغير مختار . ثمّ ذكروا بعد اثبات حدوثه ، انّه محتاج الى محدِث ، و انّ محدِثه يجب ان يكون مختارا ، لانّه لو كان موجِباً ، لكان العالم قديما ، وهو باطل ، بما ذكروه اوّلا . فظهر انهم مابنوا حدوث العالم على القول بالاختيار ، بل بنَوْا الاختيارَ على الحدوث . و امّا القول بنفى العلّة والمعلول ، فليس بمُتّفَقٍ عليه عندهم ، لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا .

وايضا اصحاب هذاالفاضل ، اعنى الاشاعرة ، يُثْبِتُون مع المبدأ الاوّل قدماءَ ثمانيةً ، سَمَّوْها صفاتِ المبدأ الاوّل . فهم بين ان يجعلوا الواجبَ لذاته تسعةً . وبين ان يجعلوها معلولاتٍ لذاتٍ واجبةٍ هى علّتها . وهذا شىء ، ان احترزوا عن التصريح به لفظاً ، فلا محيص لهم عن ذلك معنىً . فظهر انّهم غير متّفقين على القول بنفى العلّة والمعلول ، مع اتّفاقهم على القول بالحدوث .

واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى انّ الازلىّ يستحيل ان يكون فعلاً لفاعلٍ مختارٍ . بل ذهبوا الى انّ الفعل الازلىّ يستحيل ان يصدر الّا عن فاعلٍ ازلىٍّ تامّ فى الفاعليّة ، و انّ الفاعل الازلىّ التامّ فى الفاعليّة يستحيل ان يكون فعله غيرَ ازلىٍّ . ولمّا كان العالم عندهم فعلاازليّا ، اسندوه الى فاعلٍ ازلىٍّ تامّ فى الفاعليّة . وذلك فى علومهم الطبيعيّة . و ايضا لمّا كان المبدأ الاوّل عندهم ازليّا تامّا فى الفاعليّة ، حكموا بكون العالم الّذى هو فعله ازليّا . و ذلك فى علومهم الالهيّة . ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادرٍ مختارٍ . بل ذهبوا الى انّ قدرته و اختياره لايوجبان كثرةً فى ذاته ، و انّ فاعليّته ليست كفاعليّة المختارين من الحيوانات ، وكفاعليّة المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانيّة ، على ماسيجىء بيانه . انتهى كلامه بألفاظه ، نوّر الله مضجعه وروّح مقيلَه ،

وَمْضَةٌ

انّى لَمُتَعَجِّبٌ من امام المتشكّكين ، كيف رجع الى الحقّ فى «المباحث المشرقيّة» و رَفَض هجّيراه فى اللّدَدِ ، و انقاد للعقل ، و اذعَن لحزب الحقيقة ، واعتَرفَ بانّ الفرق بين القادر المختار و بين الفاعل الموجَب ليس على سبيل ماكان لاَجاً عليه فى سائر كتبه .

قال : واذاكانت ارادة الله تعالى دائمة الوجود ، لم تكن تلك الارادة قصداً الى التكوين ، لانّ القصد الى الشىء يستحيل بقاؤه بعد حصول ذلك الشىء . فثبت انّ ارادة الله تعالى ، ليست عبارةً عن القصد . بل الحقّ فى معنى كونه مريداً ، انّه سبحانه وتعالى يعقل ذاتَه و يعقل نظام الخير الموجود فى الكلّ ، انّه كيف يكون ، وذلك النظام

يكون لامحالة كائناً مستفيضاً ، و هو خير غير مناف لذات المبدأ الاوّل . فعِلم المبدأ بفيضانه عنه ، و انّه غير مناف لذاته ، هو ارادته لذلك ورضاه . ثمّ اِنّا اذا حقّقنا حكمنا بانّ الفرق بين المريد وغير المريد ، سواء كان فى حقّنا او فى حق الله ، هوماذكرنا، فان ارادتنا مادامت متساوية النسبة الى وجود المراد و عدمه ، لم تكن صالحة لِتَرَجّح احدِ ذينك الطرفين على الآخر ، و اذا صارت نسبتها الى وجود المراد اَرْجَحَ بالنسبة الى عدمه .و ثبت انّ الرجحان لايحصل الّا عند الانتهاء الى حدّ الوجوب ؛ لزم منه الوقوع ، لانّ الارادة الجازمة انّما يتحقّق عندالله ، و هنا لك قد صارت موجبة للفعل . فاذن ، مايقال من الفرق بين الموجَب والمختار انّ المختار يمكنه ان يفعل وان لايفعل ، والموجَب لايمكنه ان لايفعل ، كلام باطل . لانّا بيّنا انّ الارادة ، متى كانت متساوية النسبة ، لم تكن جازمة ، وهناك يمتنع حدوث المراد ، ومتى ترجّح احد طرفيها على الآخر ، صارت موجبة للفعل . ولايبقى بينها و بين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة . بل الفرق ماذكرناه ، انّ المريد هوالّذى يكون عالما بصدور الفعل الغير المنافى عنه ، وغير المريد هو الّذى لايكون عالما بما يصدر عنه ، كالقوى الطبيعيّة ، و ان كان الشعور حاصلا ، لكنّ الفعل لايكون ملائما له ، بل منافراً ، مثل المُلْجأ على الفعل ، فانّ الفعل لايكون مراداً ، و ممّا يدلّ على انّه ليس من شرط كون الذات مُريداً وقادراً ، امكان ان لايفعل ، انّ الله تعالى اذا علم انّه يفعل الفعل الفلانىّ فى الوقت الفلانىّ ، فذلك الفعل لو لم يقع ، كان علم الله غير مطابق للمعلوم ، فكان علمه جهلا . وذلك مُحال ، و المُؤَدِّى الى المُحال مُحال . فعدم وقوع ذلك الفعل مُحال ، فوقوعه واجب ، لاستحالة خروجه من طرفى النقيض ، مع انّ الله تعالى مريد له وقادر عليه . فعَلِمْنا انّ امكان الّلاكون ليس شرطا الكون الفعل مقدور او مراد . انتهى كلامه بعبارته.

وقال بعد هذا الفصل فى فصل آخر فى قدرته سبحانه : انّ القادر هو الّذى اذا شاء ان يفعل فعل ، و ان شاء ان لايفعل لايفعل . و يجب ان يعلم انّه ليس من شرط صدق هذه الشرطيّة ان تصدق الحمليّة ، يعنى ان يصدق انّه شاء ان لايفعل ولم يفعل . لانّ

الفاعل انـّما يكون فاعلا بالفعل حال صدور الفعل عنه . وفى تلك الحالة ، يستحيل ان يصدق عليه انـّه شاء ان لايفعل ولم يفعل . فعلمنا انّ صحة وصفه بالفاعليـّة، ليس لاجل صدق هذه الحمليـّة ، بل لصدق تلك الشرطيـّة . والاله تعالى يصدق عليه ، انـّه لوشاء ان لايفعل فانـّه لايفعل ، وان كان يكذب عليه انـّه شاء ان لايفعل ، لما قد بيـّنا ان مشيـّة الفعل من لوازم ذاته . فان قيل : انـّا لا نعتبر، فى كون الفاعل فاعلا ، مشيـّته ان لايفعل، حتـّى لايلزمنا ماذكرتم ، بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن فى حقـّه مشية ان لايفعل، والفاعل حال كونه فاعلا ، وان كذب عليه انـّه شاء ان لايفعل ، لكنـّه لايكذب انـّه من شانه ان لايفعل ، وانـّما اعتبرنا هذا القيد ، حتى يتميـّز عن العلل الموجـَبة ؛ فنقول : قد بيـّنا انّ الجهات الـّتى باعتبارها يصير الفاعل فاعلا بالفعل التامّ، يستحيل ان يحصّل لايترتـّب عليه الفعل . فاذن ، الفاعل عندما يستجمع الجهات التى باعتبارها يكون مؤثرا فى الفعل ، لايصدق عليه انـّه من شانه ان لايفعل ، بل يكذب عليه ذلك. وامـّا التميز بين القادر والموجـَب ، فيما ذكرناه فى الفصل السابق . انتهى كلامه بالفاظه . وقد باغ كمال النصاب فى التحقيق .

وَمْضَةٌ

انّ طباع الامكان الذاتىّ هو العلـّة التامـّة للافتقار الى العلـّة الفاعلة بالذات. وذلك لانّ وجوب الفعليـّة لذات مـّا بنفس جوهر الذات او امتناعها ، موجب تامّ للاستغناء عن العلـّة مطلقا ، ولاسيـّما العلـّة الفاعلة . وكلّ ماهو مقتض تامٌّ لشىء ، فانّ انتفاءه هو العلـّة التامـّة لانتفائه بتـّةً . فاذن، لاضرورة طرفى الفعليـّة واللـّافعليـّة للذات، بحسب نفس الذات ، تامـّة العليـّة لامحالـَة للافتقار الى العلـّة الصدوريـّة فى فعليـّة كلّ من الطرفين. فاذن طباع الامكان بالذات ، هو العلـّة التامـّة للافتقار الى العلة الصدوريـّة الفاعلة للذات الجائزة . ولاحظّ للحدوث من المدخليـّة شطريـّة وشرطيـّةً اصلا ، كما حَسِبَتْه اقوام من المتكلـّفين .

وَمْضَةٌ

فمن المستبين اذن ، ان الشیء ما لم يجب لم يتجوهر، و مالم يجب لم يوجد . فما هو جائز الطرفين فی جوهر ذاته وسنخ ماهيّته ، لا يتعيّن له احد الطرفين بالفعليّة ، الّا بالوجوب من تلقاء العلّة ، كما عليه اجماع حزب الحقيقة، والاولويّة الغير البالغة نصابَ الوجوب، كما يذهب اليه جمّ من جماهير المتكلّفين، غير مُجديةٍ فی قطع النسبة الجوازيّة ، ولامُثمِرةٌ للحصول بالفعل اصلا . بل يجب ان يجب العدول بعلّتهِ الجاعلة التامّة وبالقياس اليها جميعا ، وعلّته الجاعلة التامّة لابهِ ، بل بالقياس اليه فقط .

اليس ؟ ــ اذا تمّ نصاب الوجوب ، انبتّت النسبة الامكانيّة ، وانمازت الفعليّة من اللّافعليّة على التعيين ، فيكون الاقتضاء من تلقاء العلة حينئذٍ قد جبّ على السائل عن سبب الترجيح عِرقَ الطلب رأساً، وانبعث عن الوجوب وجوب الوجوب ووجوب وجوبِ الوجوب ، متمادياً الى حيث يستطيعه لحاظ العقل . وامّا الاولويّة الغير الوجوبيّة ، على مايحسبه المتكلّفون الخارصون بالظنّ والتخمين مالايعلمون، فحيث انّها لم تبلُغ نصابَ الكمال ولاميقاتَ الخروج عن دائرة النسبة الجوازيّة على البتّ والجبّ ، لم يكن يمتنع معها وبحسبها التقرّر واللّاتقرّر والصدور واللّاصدور، بل تكون حاصلةً بعينها مع كلّ من الفرضين، فتكون هی مستمرّة الانحفاظ فی الصورتين، مشتركة الاستمرار بين الامرين، فتكون لامحالة على استواء النسبة بعدُ الى الطرفين . فاذن يعود طلب سبب الترجيح جذَعاً ، فيَحوجُ الامرُ من رأسٍ ، امّا الى شیء آخر ، بحصوله ينماز طرف التقرّر من طرف اللّاتقرّر على البتّ ، ويستميز الصدور من اللّاصدور على التعيين ، فينخرق فرض حصول العلّة التامّة اوّلا ؛ ثمّ ينهض الفحص هناك ايضا بالتفتيش ؛ وامّا الى اولويّة اخرى طارفةٍ وراء تلك الاولويّة التالدة . ثمّ اذ هی ايضا غير وجوبيّة ، فلا تستطيع ان تكون هی الّتی قد مازت احدَ طرفی النسبة الجوازيّة ، بل يجب ان يتمادَى الامر ذاهبا الى اولويّات غيرِ متناهية . والاولويّات المتسلسلة الى لانهاية ، اذا لوحظتْ باسرها لحاظةً اجماليّةً ، فهی على شاكلة الاولويّة الاولى ، فی حكمِ عَوَزِ الاِغناء

والاجداء ، لكون النسبة الجوازيّة مع ذلك كلّه قائمةً بعدُ على قطبها .

وبالجملة ، الفرق بين الوجوبات فى صورة الاولويّة الوجوبيّة ، و بين الاولويات فى صورة الاولويّة الغير الوجوبيّة ، انّ الوجوبات كلّها نابعة من ينبوع الوجوب الاوّل الّذى هو اصل حصول النسبة الوجوبيّة الخارجة عن فرجار دائرة جواز الطرفين ، وهى باسرها من التوابع اللازمة فى لحاظ العقل ، واللّانهاية فيها لايقفيّةٌ لاعدديّةٌ ، والنسبة الجوازيّة فى كلّ مرتبة مَبْتُوتَةُ فى حاقّ الواقع بنفس اقتضاء المتبوع الّذى هو الملزوم الاصل . والاولويّات الغير الوجوبيّة يجب ان يكون نُبُوع اولويّة الاولويّة فيها قبل نُبوع الاولويّة من منبع آخر وراء منبع الاولويّة ، لكونها من المرجّحات المتقدّمة فى مرتبة العلّيّة بحسب نفس الامر ، واللّانهاية فيها عدديّةٌ بالفعل ، لالايقفيّةٌ بحسب فرض العقل ، لتوقّف حصول المعلول عليها جميعا ، وتوقّف حصول كلّ اولويّة على اولويّة تلك الاولويّة . والسرّ فى ذلك انّ النسبة الجوازيّة الّتى هى مثارُ الافتقار الى العلّة ، ومنبع البطلان والليسيّة ، ومناط الحاجة الى الجاعل ، غيرمبتوتةٍ فى شىء من المراتب اصلا ، بل قائمة على قطبها فى كلّ مرتبة . فاذن ، قد استوى الحقّ على عرش البرهان فى هذه المسئلة ، باذن الله سبحانه . والحمد لله ربّ العالمين .

وَمِيْضٌ

واذ قد استبان سبيل الامر ، فقد انصرح انّ نسبة العلّة التامّة الجاعلة الى معلولها المجعول بالوجوب بتّةً . فاذا كان القادر المختار بنفس ذاته جاعلا تامّا لمراده ، كانت قدرته وارادته بالقياس الى مجعوله بالقدرة والاختيار على النسبة الوجوبيّة بالضرورة . فاذن ، اذ لايُستراب فى انّ البارىْ الفعّال ، عزّ سلطانه ، بنفس ذاته الاحديّة الحقّة ، هو الفاعل التامّ للعالم بنظامه الجملىّ المتّسق ، فانّ وراء جملة عالم الامكان ، ليس الّا الواجب بالذات ، من حيث نفس ذاته بالضرورة . وكذلك العلّة التامّة الجاعلة لجوهر ذات الصادر الاوّل من اجزاء نظام الكلّ ، هو الله سبحانه ، من حيث نفس ذاته ، لاغير ، ثمّ لسائر موجودات النظام ، بحسب مراتبها ودرجاتها ، الى اقصى ساقة الوجود على الترتيب

النازل من لدنه سبحانه، طولاً وعرضاً ، فلامحالة تكون قدرته وجاعليّته واختياره وارادته، بالنسبة الى جميع الاشياء وبالنسبة الى كلّ شىء شىء ، على الجهة التامّة الكاملة الوجوبيّة . وايضاً ، اليس ممّا قد انصرح ثبوته بالبرهان اليقينىّ من سبيل العقل المضاعف ؟ — انّ الواجب لذاته ، واجب من جميع جهاته بتّةً ، ولايصحّ لذاته الواجبة الحقّة جهة امكانيّة بوجه من الوجوه اصلا ، بل كلّ ماهو كمال مطلق للوجود ، بما هو وجود ، فهو واجب الثبوت لذاته ، بحسب مرتبة ذاته . فاذن ، اختيار افاضة الخير وارادتها يمتنع ان لايكون ممّا يجب لذاته سبحانه ، من حيث نفس ذاته بالضرورة . وايضاً ، لوكانت نسبة افاضة الخير على سبيل الارادة والاختيار الى ذاته سبحانه ، بالامكان دون الوجوب ، لزم ان تكون لارادته واختياره سبحانه افاضةَ الخير فى نظام الكلّ ، علّةٌ وراء ذاته سبحانه ، بحسبها تخرج نسبة ارادة الافاضة واختيارها اليه سبحانه، من القوّة الى الفعل، ومن الامكان الى الوجوب . وذلك مع بطلانه واستحالته فى نفسه ، غير متصحّح التصوّر اصلا ، اذ لايتصوّر شىء خارج عن ذاته سبحانه وعن جملة ماسواه جميعا، فانّه متهافت بالضرورة الفطريّة .

فاذن قد استبان بالضرورة ، انّه انّما سبيل الافاضة انّ الله سبحانه يعلم ، من نفس ذاته الحقّة الفعّالة ، وجه الخير فى نظام العالم ، فيريده و يختاره بفضله ورحمته ، فيَفعلُه ويُفيضُه بالارادة الحقّة الواجبة والقدرة التامّة الوجوبيّة، وفعاليّتُه بالقدرة الوجوبيّة لاتستوجب الخروجَ عن سبيل الاختيار والدخول فى حريم الايجاب . كيف، والفعل هناك مسبوق بالعلم التامّ ، ومنبعث عن الارادة الاختياريّة ؟ والفاعل بالايجاب ، مالايكون فعله عن علم ، وتأثيره عن ارادة . فالوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار ، بل يستوجبه ويحقّقه . فاذن ، قد ظهر انّ المستنكر للحقّ هنا لك من المتكلّفين ، ليس الّا من يسوّغ الصدور عن العلّة التامّة بالاولويّة الغير الوجوبيّة .

قال خاتم البَرَعة المحصّلين فى شرح الاشارات : انّ المتكلّمين من الذاهبين الى حدوث العالم ، افترقوا الى ثلث فِرَقٍ : فرقة اعترفوا بتخصّص ذلك الوقت بالحدوث

وبوجود علّة لذلک التخصّص ، غیرالفاعل . وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتکلّمین ومن یجری مجراهم . وهؤلاء انّما یقولون بتخصّصه علی سبیل الاولویّةدون‌الوجوب ، ویجعلون علّة التخصّص مصلحةً تعود الی العالم . وفرقة قالوا بتخصّصه لذات الوقت علی سبیل الوجوب ، وجعلوا حدوث العالم فی غیر ذلک الوقت ممتنعا ، لانّه لاوقت قبل ذلک الوقت ، وهو قول ابی‌القاسم البلخیّ المعروف بالکعبیّ ، ومن تبعه منهم ، و فرقة لم یعترفوا بالتخصّص ، خوفا من العجز عن التعلیل ، بل ذهبوا الی انّ وجود العالَم لایتعلّق بوقت ولاشیءآخر غیرالفاعل ، وهو لایُسئَل ممّا یفعل، او اعترفوا بالتخصّص وانکروا وجوب استناده الی علّة غیرالفاعل ، بل ذهبوا الی انّ للفاعل المختار ان یختار احد مقدوریة علی الآخر من غیر مخصّص . وتمثّلوا فی ذلک بعطشان یحضره الماء فی انائین متساوئی النسبة الیه من جمیع الوجوه ، فانّه یختار احدهما لامحالة ، وبغیر ذلک من الامثلة المشهورة . وهم اصحاب ابی الحسن الاشعریّ ، ومن یَحذُ وحَذْوَهُ ، وغیرهم من‌المتکلّمین المتاخّرین . انتهی قوله .

وَمیضٌ

انّما مصحّح المقدوریّة ومناط صحّة الوقوع تحت سلطان تعلّق القدوة الربوبیّة الوجوبیّة، هو طباع الامکان الذاتیّ. فکلّ ممکن بالذات، فانّه فی‌سلسلة الاستناد مُنتَهٍ الی الباریٔ القیّوم الواجب بالذات، جلّ سلطانه، ومستند هو وجمیع مایتوقّف وجوده علیه ؛ من الممکنات فی السلسلة الطولیّة ، الیه سبحانه . فالله سبحانه خالق کلّ شیء ، وهو علی کلّ شیء قدیر . اذکلّ ممکن الوجود ، بجمیع علله واسبابه ، مستند الی قدرته وارادته وفیّاضیّته وفعالیّته سبحانه . قدرته التامّة الوجوبیّة شاملة السلطان لکلّ ما فی عالم الامکان . وهو الخلّاق علی الاطلاق لکلّ ذی سبب بقاطبة علله واسبابه ، اذ لا یخرج شیء ، مما یَعوزُهُ فی سلسلة الفاقة الامکانیّة ، عن علمه وارادته وصُنعِه وقدرته، تعالی کبریاؤه .

فاذن، قد بان واستبان ، انّ‌عدم تعلّق‌القدرة الحقّة الوجوبیّة بالممتنعات‌الذاتیّة ،

من جهة المفروض مقدوراً عليه ، اذ لاحقيقة ولاشيئيّة له بوجه من الوجوه اصلا ، لا من جهة نقصان القدرة وعجزها . فهذا سرّ ماتسمعهم يقولون : الامكان مصحّح المقدوريّة ، لامصحّح القادريّة . فالمحال غير مقدور عليه بحسب نفسه الباطلة ، لاانّه معجوز عنه بالنسبة الى القدرة الحقّة . فانّ بين التعبيرين ، بل بين المفهومين المعبّر عنهما بالعبارتين ، فرقاناً مّا مستبيناً ومبائنةً مّا بائنةً . ولسنا نعنى بقولنا هذا ، اثبات القادريّة الاضافيّة من دون المقدور عليهيّة الاضافيّة . وكيف يتفوّه بذلك عاقل ؟ بل انما نعنى اثبات القدرة الحقّة الّتى هى مبدأ القادريّة الاضافيّة ، حيثما يتصحّح الشىء المقدور عليه ، بحسب حقيقته التصوريّة ، كما الامرُ فى عليّة العلّة المتقدّمة على ذات المعلول ، ثمّ على العليّة والمعلوليّة الاضافيّتين .

وَميضٌ

اَو َ لعلّك تقول : اذا كانت القدرة الالٰهيّة وجوبيّة ، كان لاصدور العالم الامكانىّ عنها ممتنعا بالذات . فيلزم ان يكون صدوره واجباً بالذات . وذلك ينافى امكان وجوده بالذات .

فيقال لك : انّ صدور الشىء هو تقرّره ووجوده من تلقاء الغير . فهو معنىً اخر وراء تقرّره ووجوده فى نفسه بالذات وبالاعتبار جميعا . فانّ تقرّره و وجوده فى نفسه غير مضاف ، وعن غيره مضاف ، معقول بالقياس الى غيره . ولانّه يمكننا ان نعقل ذاك مع ذهو لنا عن ذا ، ولانّا نحكم عليه انّه صدر عن غيره ، والمحمول غير الموضوع . فاذن ، امكان وجود العالم ، بالنظر الى ذاته ، غير مدافع لوجوب صدوره عن الله سبحانه ، و وجوب مشيّته سبحانه ايّاه ، بحسب كونه سبحانه تامّا فى الفاعليّة ، مريداً لِافاضة الخير بالذات ، والعالَم منبعثا عن نفس علمه وارادته ، غير متوقّف الّا على بحت ذاته الاحديّة الحقّة الواجبة الوجودِ و العلمِ و القدرة و الارادة و الفعّاليّة و الفيّاضيّة بالذات . فليتبصّر .

وَميضٌ

فان قلت : اليس من الثابت المستبين ؟ — انّ الحقيقة الحقّة الوجوبيّة متعالية التمجّد والتقدّس عن الكثرة قبل الذات والكثرة مع الذات والكثرة بعد الذات ، والذات الاحديّة لا يمكن ان تتكثّر بحيثيةٍ وحيثيّةٍ واعتبارٍ واعتبارٍ فى شىء من جهات الذات اصلا ، و انّه سبحانه بنفس مرتبة ذاته الاحديّة الحقّة من كلّ جهة يستحقّ جميع الاسماء الكماليّة التمجيديّة و التقديسيّة، اذ الحيثيّات الكماليّة باسرها راجعة الى حيثيّة الوجوب بالذات ، غير زايدة عليها بوجه من الوجوه أصلا . فاذن ، مرتبة ذاته الاحديّة هى بعينها العلم والارادة والحيوة وجملة جهات العزّ والمجد وصفات الجلال والجمال. فاذا كان صدور نظام الوجود عنه سبحانه واجبا بالنظر الى ذاته . بحسب علمه وارادته، كان لا محالة واجبا بالنظر اليه ، بحسب نفس مرتبة ذاته سبحانه . الكيف يتصحّح صحّة الصدوو واللاصدور المعتبرة فى حدّ القدرة ، بالنظر الى نفس ذات القادر ؟

قلت : اوّلا ، ليكن من المعلوم عندك ، انّ صحّة الصدور واللاصدور المعتبره فى حدّ حقيقة القدرة ، بالقياس الى ذات القادر ، اعمّ من ان تكون بحسب الجهة الامكانيّة فى ذات القادر ، كما فى قدرة الانسان ، مثلا ، على مقدوراته ، وذلك من نقص جوهر الذات ، وكونه فى حدّ ذاته بالقوّة بالقياس الى صفاته وكمالاته ، او تكون بحسب طباع الامكان الذاتىّ فى المقدور ، كما فى قدرة القدير الحقّ على جميع المقدورات، وذلك لتقدّسه عن سِمات النقص و وِصمات الامكان من جميع الجهات . فالمقدور الجائز الذات بحسب امكانه الذاتىّ ، صحيح الصدور واللّاصدور عن جاعله القدير بالذات ، وان كان واجب الصدور عنه ، بحسب علمه وارادته فى مرتبة ذاته . وهذا اتمّ انحاء القدرة ومراتبها .

وثانيا ، انّ القدرة الاختياريّة تتاكّد بوجوب الارادة والعلم وجوبا ذاتيّا . فاذا كان القدير الفعّال يفعل بعلمٍ وارادةٍ ، كان يفعل بقدرةٍ اختياريّةٍ بتّةً . ولاسيّما اذا كان نفس ذاته هى بعينها العلم والارادة : وتستمرّ صحّة الصدور واللّاصدور المعتبرة فى حدّ القدرة بحسب القياس الى اعتبار كون المقدور عليه خيرا فى نظام الوجود اولا ، اذ

ذلك الاعتبار امر وراء جوهر ذات الشيء المقدور عليه بتّة ً .

فاذن ، الفعّال القدير على سبيل الوجوب فى مرتبة ذاته ، بحيث اذا ماكان الشيء الممكن المقدور عليه ممّا يليق بنظام الخير فى ترتيب الوجود طولا وعرضا ، ادخله فى مشيّته، وفعَلَهُ بعلمه وارادته على الجهة الوجوبيّة ، بحسب ذلك الاعتبار الّذى هو زايد على اعتبار سنخ ذات الممكن المقدور عليه و جوهر ماهيّته . واذا مالم يكن هو بعينه ممّا وُجُودُه وتقرّرُه خير لنظام الوجود، ترك صُنعَه وافاضتَه ، ولم يُدْخِلْه فى مَشيّتِه وارادتِه . فهٰذا ماعندى فى تحقيق هذا الموضع ، ولعلّه مُرُّ الحق وسِرُّ الحكمة فى كنه هذه المسئلة ، والله سبحانه ولىّ الفضل والعصمة .

وَميضٌ

انّ خاتم المحقّقين البرَعة ، رضوان الله تعالى عليه ، احسن و اصاب فى شرح مسئلة العلم، حيث قال فى المسئلة الحادية عشر : تكثّر العلم والقدرة ، انّما حصل فى الموجودات الممكنة ، فقاست العقول مبدأها الاوّل عليها و وَصَفَتْهُ بالعلم والقدرة . والتنزيهُ ان يقال : سبحان ربّك ، ربّ العزّة عمّا يصفون .

ثمّ قال فى المسئلة الثانية عشر ، بياناً لمذهب الحكماء فى ارادة الله سبحانه : انّها العلم بنظام الكلّ على الوجه الاتمّ . واذا كان القدرة والعلم شيئاً واحدا، مقتضياً لوجود الممكنات على النظام الاكمل ، كانت القدرة والعلم والارادة شيئاً واحداً فى ذاته، مختلفا بالاعتبارات العقليّة المذكورة .

ثمّ فى المسئلة التاسعة عشر فى الجبر والاختيار ، قال : لاشكّ انّ عند الاسباب يجب الفعل ، وعند فقدانها يمتنع . فالذى ينظر الى الاسباب الاُوَل، ويعلم انّها ليست بقدرة الفاعل ولابارادته ، يحكم بالجبر . وهو غير صحيح مطلقا . لانّ السبب القريب للفعل ، هو قدرته وارادته. والّذى ينظر الى السبب القرب ، يحكم بالاختيار . وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا . لانّ الفعل لم يحصل باسباب كلّها مقدُورُه ومُرادُه . والحقّ ماقاله بعضهم. لاجبر ولاتفويض ، ولٰكن امر بين امرين . وامّا فى حقّ الله تعالى ، فان اُثبِتَتْ له

قدرةٌ وارادةٌ متباينتان ، لزم مايلزم هٰهنا من غير امكان نقص ، لٰكن صدور افعاله تعالى عنه ، ليس موقوفا على كثرة . انـّما هو سبب وجود الكثرة . فلايتصوّر هناك اختيار ولاايجاب . انتهى كلامه بعبارته . يعنى مثل ماهو معقولنا من الاختيار والايجاب فى الموجودات الـّتى قِبلَنا .

وَميضٌ

فاذن ، قد تلخـّص انـّه اذا كان فاعليـّة الفاعل لفعله ، بحسب علمه بكون ذلك الفعل اكمل واتمّ فى نظام الوجود من مقابله ، وكان العلم بذلك نفس ذات الفاعل ، وكان كون الفعل اكملَ واتمّ واحقّ واخلق بنظام الخير من مقابله امرا وراء خصوصيـّة ذاته بالاعتبار ، كان لامحالة صدور ذلك الفعل ، دون مقابله ، عن ذات الفاعل واجباً ، بحسب ذات الفاعل . ومع ذلك ، فقدرته بالنسبة الى الطرفين سواءٌ ، اذ وجوب الصدور عنه من حيث انـّه يستحقّ ذلك دون مقابله ، لكونه اكملَ واَتمّ فى نظام الخير من مقابله ، لامن حيث انّ ذات الفاعل انـّما يقدر عليه بخصوصه دون مقابله . فلوكان مقابله اكمل واتمّ ، لكان هو متعيـّن الصدور عن ذات الفاعل ، وكانت فاعليـّته ايـّاه بحسب ذاته ، وعلمه بذلك عين ذاته . واذ من المتحقـّق الثابت ، انّ قيـّوم الكلّ انـّما يفعل الكلّ عن علم ، هو نفس ذاته العليم الـّذى هو اتمّ العلوم بكلّ معلوم معقول او محسوس . فاذن ، هو سبحانه فاعل بالارادة والاختيار على اكمل الوجوه واتمّها بتـّةً . فانـّه سبحانه يعلم ذاته. وانـّه بنفس حقيقته ينبوع كلّ تقرّر ووجود وكلّ كمالِ تقرّرٍ وكمالِ وجودٍ ، وذاته الحقـّة حقـّيـّةٌ محضةٌ من كلّ جهة ، فذاتـُه بذاتـه فيـّاض الخير ، وفعـّال النظام الاتمّ على الاطلاق . فاذ يعلم ، من نفس ذاته ، كيفيـّة نظام الخير فى الكلّ ، فيتـّبعُ ذاتـَه ومعقوليـّةَ ذاتـِه فيضانَ الموجودات عنه ، على النظام التامّ المعقول عنده من معقوليـّة ذاته ، لاعلى انّ يتـّبعـَه تـِباعـَةَ الضوء للمضىء والاسخانِ للحارّ ، تعالى عن ذلك عزّه علوّا كبيرا ، بل على ان هو عالم بكيفيـّة نظام الخير فى الوجود ، وانـّه واجب الفيضان عنه ، وعالم بانّ هذه العالميـّة تستوجب ان يـَفيضَ عنها الوجود على الترتيب الـّذى يعقله

خيراً ونظاماً فاضلاً . وفيضان الخير والفضل عنه ، غير مناف لذاته الفيّاضة ، بل انّه مناسب لفيض رحمته الفعّالة ، ورشح نعمتيه الشاملة ، اذ هو تابع خيريّة ذاته ، ولازم جوده التامّ الّذى هونفس ذاته. فاذن ، مجعولاته مُرادة له ونظامها الصادر عنه مرضىّ لذاته ، لاعلى سبيل ان يعلمها ثمّ يرضىَ بها ، بل على سبيل ان نفسُ علمه بنظامها الجُملىّ الفاضل رضاهُ بها واختيارُه اياها ، وذاته الجوادُ الحقّ بخيريّته الحقّة الفيّاضة وحقّيته المحضة الفعّالة ، هوالّذى دعاه الى اختيارها .

فاذن ، كما من المعلوم المستبين ، انّ انّه عاقلٌ وانّه معقول فيه واحد ، فكذلك من الثابت المنصرح ، انّ انّه مُريدٌ وانّه عالم هناك واحد ، وانّ ارادته عين علمه بنظام الخير الاتمّ الاكمل ، وهو بعينه داعيه الى اختيار الجعل وايثار الافاضة ، وان هو الّا عين ذاته المستحقّ ، من حيث نفس ذاته و وجود ، لتلك الاسماء و لجملة الاسماء الكماليّة المقولة على الذات الجايزة ، بحسب جهات متكثّرة وحيثيّاتٍ مختلفة .

وَمِيضٌ

انّ شاكلتنا فيما هَمَمْنا بفعله ، انّا نتصوّره فنتعرّف تعرّفا ظنّيّا او تخيّليّا اوعلميّا ، انّ فيه صلاحاً او منفعةً اومَحمَدَةً ومَنقبةً ، وبالجملة ، خيريّةً مّا بالقياس الى جوهر ذاتنا ، او بالقياس الى قوّةمّا من قوانا ، فينبعث من ذلك شوق اليه . فاذا قَوِىَ الشوق وتأكّدَ الاجماع ، اهتزّت القوّة الشوقيّة والارادة المتجدّدة اى الاجماع المنبعث منها ، فحرّكنا القوّةَ المحركّةَ الّتى فى العضلات ، وهنا لك تتحرّك الاعصاب والاعضاء الادويّة . ثمّ محرّك الآلاتِ الخارجة الى تحصيله . فالمعنى الّذى هو فينا ادراكُ الفعلِ وادراكُ وجهِ الخير فيه ، غيرالمعنى الّذى هو سبيل تحصيله ، وهو الشوق ومَرتبتهُ المتاكّدة الّتى هى الاجماع والارادة ، اذ انّما افعالنا بالآلات ، وهى ليست تتحرّك الّا بالشوق . وما به رضانا بالفعل هو معرفتنا الوجه الخير العائد الينا فيه .

فامّا القيّوم الحقّ سبحانه فاذ جلّ جنابه عن ان يكون فعله بالآلة ، وعن ان تتصوّر له خيريّةٌ مّا غير حاصلة له فى مرتبة ذاته بذاته ، اذ ليس يُعقَل ان يستكمل

ويتجمّل او يهتزّ ويبتهج ذاته بمعنى مّا . هو وراء مرتبة ذاته ، فلا محالة ليس يصحّ ان يكون له شوق الى شيء اصلا . فاذن ، مابه رضاه بمقدوراته ومجعولاته ، هو نفس علمه بها ، وبانّها خيرات فى انفسها ، لابانّ لها خيريّةً مّا عائدةً اليه ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . وهذا العلم هو بعينه ذاته الحقّ بالفعل من كلّ جهة ، وهو عين الارادة والاختيار. فاذن ، هو سبحانه شاء بنفس مرتبةذاته، وبعلمٍ هو نفس مرتبة ذاته، لابهمامةٍ ومشيّةٍ تعرض ذاتَه . ومعنىً واحدٌ منه ، هو ذاته وعلمه بذاته ، هو ادراك المجعولات والعلم بوجه الخير فيها ، وهوالسبيل الى الجعل والصنع والابداع والافاضة. فكما فيناتترتّب حركة القوّة الشوقيّة على نفس تصوّرنا الشيء واعتقادنا انّه نافع او صواب بالقياس الينا ، من دون ان يتوسّط بين التصوّر والاعتقاد ، و بين اهتزاز الشوق ، ارادة اخرى غير نفس ذلك الاعتقاد ، فى العالم الوجوبىّ والصُقْع الربوبىّ ، يترتّب الجعل والافاضة على نفس علمه سبحانه بالشيء ، وانّه خيرٌ فى نفسه وخليقٌ بنظام الوجود ، من غير ان يتوسّط بينهما شوقٌ وهَمامةٌ وقصدٌ واهتزازٌ . فاذن ليس هناك ارادة اخرى ، وراءذلك العلم الّذى هو نفس مرتبة الذات . فهو سبحانه بذاته يعلم الخيراتِ و يرضاها فيفعلها ويخلقها ويصنَعُها ويُفيضُها ، جودا ورحمة وطولا وامتنانا، لاعلى ان يطلبها ويهتمّ بها ويقصدها ويشتاق اليها . فهو سبحانه، فى ارادته واختياره، اعلى وامجد من الاختيار الّذى للمختارين من مَفطُوريهِ ومَربُوبيه ، فضلاً عن الايجاب الّذى للطبايع المُضطَرّة الى افاعيلها ، من مخلوقاتِه ومصنوعاتِه . وهى بذواتها وطبايعها وغرائزها وجبلّاتها ، مُسَخَّراتٌ بامرالله سبحانه .

وَميْضٌ

هل انت على جبلّة العزيزة العقليّة فتستيقن ؟ ــ انّ البرهان القائم بالقسط ، انّ كلّ ماهو كمالٌ مطلقٌ للموجود ، بما هو موجود ، من الصفات الحقيقيّة ، فانّه يجب فى مذهب العقل الصريح ان يُثْبَتَ للقيّوم الواجب بالذات، جلّ ذكره ، بحسب نفس ذاته الحقّة القيّوميّة فى مرتبة ذاته، ناهض فى صفة الارادة والاختيار ، كما فى سائر الصفات

والكمالات . فيجب ان تكون صفة الارادة والاختيار ايضا عين ذاته الحقّة الواجبة من جميع الجهات ، كما سائر صفات الكمال ، من غير فرق . وايضا اليس جميع الحقايق، بمالها من الصفات والملكات ، من فرايض الحقيقة ونوافلها ؟ اى الكمالات الاولى والكمالات الثانية مخلوقة لله سبحانه ، مستندة الى صنعه وجوده و وهبته وافاضته . فالله سبحانه هو الّذى يَهَبُ العلم للعلماء والقدرةَ للقادرين والارادةَ لِاُولِى الارادات والاختيارَ للمختارين . ومن المرتكز فى قطرة العقول، انّه لايَهَبُ الكمالَ القاصِرُ عنه . من تجشّم ان يستنكر ذلك فقد فارق الجِبِلَّةَ الانسانيّة ، وتَخَلَّع من الفطرة العقليّة والعزيزة الرُوعانيّةِ . ومن المستبين انّ كلّ من ليس الكمالُ ، اىّ كمالٍ كان ، عينَ مرتبةِ ذاته ، فهو لامحالة قاصِرٌ عنه . فاذن ، وجب ان تكون الارادة والاختيارُ عين مرتبة ذاته الاحديّة الحقّة سبحانه ، كما العلم والقدرة وسائر جهات زينة الحقيقة وكمالات الوجود . والى ذلك بشير قوله ، عزّ من قائل ، فى التنزيل الحكيم والقرآن الكريم . «وفوقَ كُلّ ذى علمٍ عَليمٌ» ، اذ يجب ان يكون العليم بحسب ذاته ، غير ذى علم زائد على ذاته ، حتّى يصدق انّه فوق كلّ ذى علم على العموم الاستغراقىّ . ومن المنصرح انه انّما مناط ذلك مطلق الحيثيّة الكماليّة ، لاخصوصيّة حيثيّة العلم . فليعلم .

وَمِيْضٌ

انّ هناك شكّا مستصعِباً عويصاً ، وهو انّ ارادة الله تعالى لايصحّ ان تكون عين علمه سبحانه ، فانّه سبحانه يعلم كلّ شىء ، ولايريد شرّاً ولاظلما ولاكفرا ولاشيئا من القبايح والسيّآت . فعلمه تعالى متعلّق بكلّ شىء بالذات ، ولاكذلك ارادته . فلامحالة تكون ارادته تعالى امرا آخر وراء علمه وسبحانه ، وعلمه سبحانه عين ذاته الاحديّة الحقّة ، جلّ سلطانه . فاذن ، تكون ارادته سبحانه امرا اُخرا وراء صِرف حقيقته ، وزايدا على نفس ذاته . فلايكون المريد من جهات ذاته ، ولامن اسماء صفاته . والّا ، لكان عين ذاته .

فهٰذه شبهة قد استحصفها شيخنا الاقدم ، رئيس المحدثين ، ابوجعفر محمّد بن

یعقوب الکلینیّ ، رضوان‌الله تعالی علیه ، فی جامعه الکافی ، فجعلها حجةً ، واحتجّ بها علی اثبات انّ الارادة القیّومة الوجوبیّة زایدة علی الذات ، لاهی عین‌الذات ولاهی‌من صفات الذات .

والتحقیق‌ان‌یقال‌فی‌ازاحةالشبهة،علی‌ما حقّقناه فی«الرواشح‌السماویّة» :ان‌ّالجواد الحقّ والغنیّ المطلق ، یمتنع ان تکون افاضة الخیر منافیةً لذاته، بل انّ اختیارها لازم ذاته بتّةً ، فکلّ مایعلمه خیراً فی نظام الوجود ، فانّه یَصْنَعُه ویُفیضُه ، غیرمنافٍ لذاته ، ولاغیرّ مرضیّ به بالنظر الی ذاته . وکون افاضة الخیر مرضیّاً بها بحسب ذاته ، هو معنی ارادته الّتی هی من صفات ذاته ، وهی عین ذاته ، فنفس مرتبة ذاته سبحانه علم تامّ بکلّ شیء وارادة حقّه واختیار حقّ الکلّ خیر . وهو بنفس‌ذاته مستحقّ‌اسم العالِم بکلّ شیء ، واسم المرید المختار لکلّ خیر، من غیر رویّةٍ وهمّةٍ وتفکّروقصدٍ . ومالیس هو من الخیر المطلق ولامن الغالب خیره علی الشرّ ، فلایختاره ولا یُفیضُه ولا یدخله فی حریم الصُّنع والتکوین والایجاد والافاضة اصلا . والشرور القلیلة الّلازمة للخیرات الکثیرة ، انّما یریدها بما هی‌لوازم الخیرات، لا بما هی شرور . فلذلک کانت الطفایف القلایل‌من‌الشرور الّتی هی لوازم البرکات العظیمة والخیرات الکثیرة ، داخلةً فی قضاء الله تعالی ، لابالذات ، بل انّما بالعرض . علی ماقد بسطنا القول الفصلَ فیه فی کتاب الایقاظات . فاذن ، کون الارادة الحقّة الالٰهیّة غیرمتعلّقة بالشرور بالذات ، لایصادم کون ارادة الخیر عین‌العلم الّذی هو بعینه مرتبة الذات الحقّة الاحدیّة. فارادة الخیر ، و زِانُها بالاضافة الی صفة العلم وِزانُ السمع والبصر . ألیس السمع والبصرمن صفات الذات، وعینَ الذات‌الحقّة الواجبة الّتی هی بعینهاالعلم التامّ المحیط بکلّ شیء؟ ثمّ السمع سمع لکلّ مسموع ، لالکلّ شیء ، والبصر بصر بالقیاس الی کلّ مبصَرٍ ، لا بالنسبة الی کلّ شیء . فکذلک الارادة الحقّة . فذاته سبحانه علم بکلّ شیء ممکنٍ ، وارادة لکلّ خیر ممکن ، و سمع بالنسبة الی کلّ شیء مسموع ، و بصر بالقیاس الی کلّ شیء مبصر ، وقدرة علی کلّ شیءٍ مقدورٍ علیه. والشرور الواقعة فی‌نظام‌الوجود، سواءٌ

عليها اكانت فى هذه النشاة الاولى ام فى تلك النشاة الآخرة ، ليست هى مرادةً بالذات ومقتضيّةً بالذات ، بل انـّما هى مرادةٌ بالعرض ومقضيّة بالعرض . فهى داخلةٌ فى القضاء ، لابالذات ، بل بالعرض ، من حيث انـّها لوازم الخيرات العظيمة الواجبة الصدور عن الحكيم الحقّ والخير المطلق ، وان كانت واقعةً فى القـدَر بالذات. وستزداد فى ذلك استبصاراً فى القبس العاشر ، ان شاء الله العزيز العليم. فتعرّف وتثبّت ، ولاتتخبّط. ثبّتك الله على القول الصُراح الثابت والدين الخالص الكامل .

وَمِيْضٌ

فان قلت : فما شانك ؟ــ فيما رواه الا بوجعفران ، ابوجعفر الكلينىّ رئيس المحدّثين فى جامعه الكافى ، وابوجعفر الصدوق ابن بابويه القمىّ ، فى كتاب التوحيد ، وفى كتاب عيون اخبار الرضا ، عن سادتنا الطاهرين ، وائمّتنا المعصومين ، خـزَنـَة اسرار الوحى وحـفظَـةِ احكام الدين ، صلوات الله وتسليماته عليهم اجمعين ، فى حدوث الارادة والمشيّة ، وانـّها من صفات الفعل ، لامن صفات الذات ؟

قلت : سبيلى فى ذلك انّ «الارادة» قد تطلق ويـُرام بها الفعْل المصدرىّ بالفتح ، اعنى الاحداثَ والايجادَ ، او الفِعْل الحاصل بالمصدر بالكسر ، اعنى نفسَ المعلولِ الحادث المتجدِّدِ . وانـّه كما لعلمه سبحانه بالاشياء مراتب ، واخيرة مراتبه وجود الموجودات وصدورها عنه سبحانه ، منكشفةً غير مـَحتجبةٍ ، على معنى انّ وجودها وفيضانها عنه ، منكشفةً عنده ، غيرَ عازبةٍ ولا محتجبةٍ عنه ، هو بعينه معلوميّتها له ، لا عالميّته بها ، على ماقد حقّقناه فى كتاب التقديسات ، اذ عالميّته بها غير منبعثة عن وجودها ، بل انـّها من جهة علمه بنفس ذاته سبحانه على اتمّ الوجود وافضل الانحاء ؟ فكذلك لارادته ، جلّ سلطانه ، مراتب ، واخيرة مراتب الارادة هى بعينها ذوات الموجودات وهويّاتها المتقرّرة بالفعل . وانـّما هى عين الارادة ، بمعنى مراديّتها له ، لابمعنى مريديّته لها . ثمّ المراديّة ايضا بمعنى صدورها عنه بالفعل مرضيـّاً بها ، لابمعنى كونها مرضيـّاً بها عنده . فانّ مابه فعليّة الرضا و مبدأيّة التخصيص ، هو نفس ذاته سبحانه ، بحسب

جوده ورحمته وعنايته وخيريّته . وذلك اقوى فى الاختيار ممّا ان يكون انبعاث الرضا بالفعل عن امرمّا زايد على نفس ذات الفاعل ، وممّا ان تكون فاعليّة الفاعل ، لابنفس ذاته ، بل بامرمّا يلحق جوهر ذاته .

فاذن ، مجعولاته سبحانه مرضىّ بها ، قبل الصدور وعندالصدور على سبيل واحد. وليس يتجدّد له الرضا عند الصدور عنه بالفعل. بل انّما الحادث المتجدّد وجودالاشياء عنه سبحانه بالفعل ، مرضيّةً ، لاامرمّا فى ذات الفاعل او فى جهات ذاته اصلا . و بالجملة ، انّما الاَمْر فى الارادة على مضاهاة الامر فى العلم . فانّ المعلوميّة الّتى هى بعينها ذوات الموجودات المتقرّرة وهويّاتها ، انّما معناها وجود الاشياء وتقرّرها بالفعل ، منكشفةً لامنكشفيّتها بالفعل ، اذ منكشفيّتها حاصلة بالفعل قبل التقرّر وعند التقرّر على سبيل واحد ، حيث انّ مابه الانكشاف هو نفس ذات الجاعل التامّ العليم العلّام . والمنكشفيّة ، اذ ذاك ، اقوى ممّا اذا كان مابه الانكشاف هو وجود جوهر ذات المعلوم بالفعل، او لحصول صورته الظلّيّة. فمن المستبين انّ الشىء الواحد بعينه، يصحّ انتكون له صور ظلّيّة غير محصورة ، بحسب اذهان كثيرة او بحسب اوقات كثيرة ، وليس يصحّ الّا ترتّب جوهر ذات المجعول الواحد بعينه على نفس ذات جاعله التام الواحد بعينه . فلامَحالة انكشاف الجاعل التامّ ، اقوى واتمّ افادة لتعيّن ظلّه الّذى هو جوهر ذات مجعوله المنبعِثِ عن نفس ذاته من انكشاف الصورة الظلّيّة .

فاذن ، قد استبان انّ الارادة الّتى هى عين هويّات المخلوقات، انّماهى تقرّرها ووجودها بالفعل مرادةً مرضيّةً . وهى بهذا المعنى ليست صفةً للخالق متجدّدةً له اخيراً ، بل هى من شئون هويّات المخلوقات الحادثة المتجدّدة . فهذا مارِيمَ به فى كلمات انوار عالم العقل والحكمة واقمار سماء القدس والعصمة واحاديثهم ، صلوات الله وتحيّاته وتسليماته على ارواحهم واجسادهم . فليعلم .

وَمِيْضٌ

بالحرى بنا ان نفسّر متون بعض النصوص هنا لك ، ليكون ذلك مقياساً وميزاناً

ودستوراً ، يُقاسُ به ويُصارُ اليه ويُسارَ على مَسيرِهِ فى هذا الباب .

فنقول : من طريق ابى جعفر الكلينى ، رضى الله تعالى عنه ، فى جامعه الكافى ، فى كتاب التوحيد ، فى باب الارادة . انّها من صفات الفعل من ثلاثيّاته فى الصحيح ، عن صفوان بن يحيى ، قال : قلت لابى الحسن عليه السلام : اخبرنى عن الارادة ، من الله ومن الخلق . قال . فقال : الارادة من الخلق الضمير ومايبدو لهم بعد ذلك من الفعل . واما من الله ، فارادته إحداثه ، لاغير ذلك ، لانه لايُروّى ولايَهِمُّ ولايتفكّر . وهذه الصفات منفيّة عنه ، وهى صفات الخلق . فارادة الله الفعل لاغير ذلك ، يقول له «كن» فيكون ، بلا لفظٍ ولا نطقٍ بلسانٍ ولا همّةٍ ولا تفكّرٍ ولا كيف لذلك ، كما انه لا كيف له .

قلت : «الضمير» هو تصوّر الفعل «ومايبدو بعد ذلك» ، اعتقاد النفع فيه تعقّليّا او تخيّليّاً اوظنّيّاً ؛ ثمّ انبعاث الشوق من ذلك ، ثمّ تاكّد الشوق واشتداده ، الى حيث يبلغ النصابَ فيصير اجماعا . فتلك مبادى الافعال الاختياريّة فينا . والله سبحانه متقدّس عن ذلك كله . فالفعل الاختيارىّ يترتّب فينا على الرويّة والهمّة والتفكّر والشوق والاجماع والقصد ، فهى متوسطة بين ذاتنا وبين الفعل ، وفى الجناب الوجوبىّ القدّوسىّ ، مترتّب على نفس ذات الاحديّة وعلمهِ بنظام الخير فى مقدوراته ، من حيث علمه بنفس ذاته ، من غير ان يتوسّط بين ذاته الواجبة من كلّ جهةٍ وبين افعاله الاختياريّة شىء من الصفات والاحوال العارضة للذات ، اذ ليس يعرض ويسنح لذاته شىء من الاحوال اصلا . فنفس ذاته القيّوم الواحد الاحد ، ارادة لما يريده من مجعولاته ومصنوعاته التى هى خيرات نظام الوجود . ونفس علمه السابق ، اختيار و مشيّة لافعاله الاختياريّة . ولاارادةَ ومشيّةَ هناك وراء نفس الذات ، الّا نفس هويّة الفعل الحادث واحداثه وايجاده . ولاكيف لمشيّته وارادته ، كما لاكيف لذاته .

ومن طريقه فى هذا الباب ، عن هشام بن الحكم ، فى حديث الزنديق الّذى سأل اباعبدالله ، عليه السّلام . فكان من سؤاله ان قال له : فله رضاً وسخط ؟ فقال ابوعبدالله ،

علیه‌السلام: نعم، ولکن لیس ذلکٔ علی مایوجد من المخلوقین. وذلکٔ انّ الرضا حال تدخل علیه فتنقله من حال الی حال، لانّ المخلوق اجوفُ مُعتَمَلٌ مرکَبٌ، للاشیاء فیه مدْخَلٌ. وخالقنا لامَدخَلَ للاشیاء فیه، لانّه واحد واحدیّ الذات واحدیُّ المعنی. فرضاه ثوابه، وسخَطُهُ عقابه، من غیر شیء یتَداخَلُهُ فیَهِیجُهُ ویَنقُلُه من حال الی حالٍ، لانّ ذلکٔ من صفة المخلوقین العاجزین المحتاجین.

والصدوق، رضوان‌الله تعالی علیه، رواه بعینه فی کتاب التوحید، وفیه: انّ الرضا والغضب دخّال یدخل علیه، وخالقنا لامدخل للاشیاء فیه، لانّه واحد اَحَدیُّ الذات واحدیّ المعنی.

قلت: وانّما کان المخلوق اجوفَ، لانّ کلّ ممکن زوج ترکیبی مزدوج الحقیقة من الجنس والفصل، وایضا من الماهیّة والانیّة، وایضا من الامکان بحسب سنخ الذات والوجوب من تلقاء الاستناد الی العلّة الجاعلة، ومن مفهوم مابالقوّة، بحسب طباع الامکان الذاتیّ، ومفهوم مابالفعل، بحسب الوجوب من تلقاء اقتضاء الفاعل. فکلّ ممکن، فهو اجوف الذات لامحالة. وکلّ متعلّق الوجود بالمادّة الهیولانیّة من جملة الممکنات، فله اجوفیّة اخری ایضا، من حیث ماله بالقوّة من الکمالات فی الفطرة الثانیة، بحسب القوّة الاستعدادیّة. فما لا اجوف لذاته بوجه من الوجوه اصلا، انّما هوالله الواحد الاحد الحقّ الصمد، لاغیر. وتأویل «الصمد» هو مالااجوف له ولامَدخَل لمفهوم من المفهومات وشیء من الاشیاء وحیثیّة من الحیثیّات واعتبار من الاعتبارات، فی ذاته الاحدیّة الحقّة من کلّ جهة، ووجوده الواجب التامّ وفوق التمام من کلّ وجه. ومن هذا الطریق بعینه، عن هشام بن الحکم، فی حدیث الزندیق الّذی سأل اباعبدالله علیه‌السلام، انّه قال له: اتقول انّه سمیع بصیر؟ فقال ابوعبدالله علیه‌السلام؟ انّه سمیع بصیر. سمیع بغیر جارحةٍ، بصیر بغیر آلة. بل یَسمَعُ بنفسه و یُبْصِر بنفسه. ولیس قولی انّه سمیع بنفسه، انّه شیء والنفس شیء آخر ولکنّی اردت عبارة عن نفسی، اذ کنت مسؤلاً، واِفهاماً لکٔ، اذ کنت سائلاً، فاقول: یَسمَع بکله، لاانّ کلّه له بعض، لانّ الکلّ لنا له بعض،

ولكن اردت إفهامَكَ والتعبيرَ عن نفسى . وليس مرجِعى فى ذلك كلّه الّا الى انّه السميع البصير العالم الخبير ، بلااختلاف الذات ولااختلاف معنىً .

ومن طريق الكافى ايضاً فى باب حدوث الاسماء ، عن عبدالاعلى عن ابى عبدالله ، عليه‌السلام ، قال : اسم‌الله غيرالله . وكلّ شىء وقع عليه اسم شىء ، فهو مخلوق ، ماخلاالله . وامّا ماعبّرَتْهُ الالسُنُ او عَمِلَتْهُ الايدى ، فهو مخلوق . والله غاية من غاياه ، والمُغَيّى غيرُ الغاية . والغايةُ موصوفةٌ ، وكلّ موصوف مصنوع ، وصانع الاشياء غير موصوف بحدّ مسمّى لم‌يكن ، فتُعْرَفُ كينونيّتُهُ بصُنْعِ غيرِهِ ، ولم يُتَنَاهَ الى غاية الّا كانت غيرَه ، لايذل من فهم هذا الحكمَ ابداً . وهو التوحيد الخالص . فارْعَوْهُ وصَدِّقوهُ وتفهّموه ، باذن‌الله . مَن زعم انّه يعرف‌الله بحجابٍ او بصورة او بمثال ، فهو مشرك ، لانّ حجابَه ومثالَه وصورتَه غيرُهُ . وانّما هو واحد موحَّدٌ ، وكيف يوحِدّه مَن زعم انّه عرفه بغيره ؟ وانّما عرف‌الله من عرفَه بالله . فمن لم يعرفه به ، فليس يعرفه ، انّما يعرف غيرَه . ليس بين الخالق والمخلوق شىء ، والله خالق الاشياء لامن شىء كان . والله يُسمّى باسمائه ، وهو غير اسمائه ، والاسماء غيره .

قلت : « عبّرَته » إمّا بالتخفيف من عَبَرَ الرؤيا يَعبُرُها عبارةً وعَبْراً ، اذا فسّرها واوّلها وخبّر بما يؤولُ اليه امرُها . يقال : فلان عابر الرؤيا ، وعابر للرؤيا . وفى التنزيل الكريم : « ان كنتم للرؤيا تعبُرون » . وهذه اللام يسمّيها ائمّة العلوم اللسانيّة « لام التعقيب » لانّها قد عقّبت الاضافةَ . والعابر ايضا الناظر فى الشىء المتدبّر فى امره ، والمعتبِرُ المستدلّ بالشىء على الشىء ، وامّا بالتشديد على الحذف والايصال ، اى عبّرت عنه . و « عملته الايدى » ، سواء عليها اكانت ايدى الابدان والاجساد ، ام ايدى الاذهان والافكار ، وا كانت الاذهان اذهان القوى السافلة ، ام اذهان العقول العالية . و « الله غاية من غاياه » اى انّه سبحانه غاية كلٍّ من وضع له غاية وجعله ذا تلك الغاية . و « المُغَيّى غيرالغاية » تنبيه على فساد وهم من غيّاه وبطلان زعمه . « بحدّ مُسَمّى » إمّا على الاضافة الى مسمّى ، او على التوصيف به . « لم يكن » اى ذلك المسمّى المحدودُ او

ذلك الحدّ المسمّى «فتُعْرَفُ كينونيّته» على المجهول، والعايد إما لمسمّى او لحدٍّ. «بصنع غيره» لاضافة الى الفاعل، والعايد فى «غيره» ايضا إمّا لمسمّى او لحدّ. و «لم يُتَناهَ الى غاية» على المجهول، او على المعلوم. وحاصل مغزاه انّ المُغَيّا غير الغاية، والغاية الموضوعة له، لامحالة موصوفة معلومة الوصف محدودة الكنه مكنوهة الحدّ موهومة الذات. وكلّ موصوفٍ موهومٍ اومعقول، لامحالة مصنوع. فصانع الاشياء على الاطلاق يجب ان يكون غير موصوف بحدّ، اذ ذلك الحدّ لامحالة مصنوع معلول، لم يكن كائنا بذاته. فتُعرَفُ كينونيّتُهُ يُصْنَع غيره ايّاهُ، ولم تتناهَ العقولُ والاوهامُ الى غايةٍ، الّا وهى غير مرتبة عزّه وجلاله، ودون ماينبغى له ويليق بجناب قُدسِه وكما له، عزّ مجدُه وجلّ سلطانه. «لايذلّ من فهم هذا الحكم» الحكم بالضمّ، هو الحكمة من العلم، وايضا مصدر «حكم بينهم بحكمٍ» اى قَضَى. قاله الجوهرىّ فى الصحاح. والحكمة معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم. ومنه فى التنزيل الكريم: «ربّ هب لى حُكْما». وقال بعض اصحاب التفسير: اى كمالاً فى العلم والعمل اَستَعِدُّ به خلافَة الحقّ ورياسةَ الخلق. «فارْعَوهُ» امّا بالوصل من الرعاية، بمعنى الحفظ، اى فاحفَظوه وارقُبوه. يقال «رَعاهُ يَرْعاه رِعايةً» و «راعاه يُراعِيه مُراعاةً» او من «الرِعاية» بمعنى الوفاءِ، و ذلك لغة معروفة، وامّا بالقطع من «اَرْعاه سَمْعَهُ يُرعِيه» اى اَصْغى اليه، او من «اَرْعَيْتُ عليه اُرعى اِرعاءً» اى اِبقاءً وحفظاً ورِفْقاً وقياماً باداء حقوقه.

و «انّما عرف اللهَ من عرفه بالله» مَن عَرف الله سبحانه من جميع جهاته الكماليّة بنفس ذاته الحقّة الاحديّة، لابمفهوم آخر وحيثيّة اخرى، وراء مرتبة نفس ذاته، فقد عرَف اللهَ بالله، ومَن عرفه من حيث الصفات والكمالات بمفهوماتٍ متغايرة وحيثيّات متكثّرة واعتبارات زايدة على نفس حيثيّة ذاته الاحديّة الحقّة، فلم يعرفه، بل عرف، امورا موهومةً مصنوعةً، وراء ذاته. ومن سبيل آخر، انّما عرف الله عزّ وجلّ من عرفه، لاباستشهاد من الخلق عليه، بل بالنظر فى طباع الوجود بما هوهو، اذليس مطابَقَهُ الانفس ذاته سبحانه.

وَميْضٌ

انّ شِرذمةً من المتكلّفين ، كبعض المعتزلة ، ولُمَةً من المتفلسفين، كابى البركات البغدادىّ ومن على طريقته ، تذهب اوهامهم الى اثبات ارادة متجدّدة لله سبحانه، هى من صفاته وجهات ذاته على التجدّد ، عند حدوث كلّ حادث متجدّد من معلولاته ، بها يتعيّن حدوث الحادث ويتخصّص الطرف المختار . وهذا الخَرْصُ والتخمين منهم، ان هو الّا حيُودٌ عن سبيل الفعل والحادٌ فى معرفة الربّ .

افكيف يصحّ ؟ — ان يكون الواجب الحقّ من كلّ جهةٍ ، بالقوّة من حيث وصفٍ مّا اوّلا، ثمّ اذا هو له بالفعل اخيراً . ولو ساغ ذلك، لاستند الى مخرج يُخرِجُه من القوّة الى الفعل بالضرورة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وايضاً ، أليس من الثابت بالاصول البرهانيّة ؟ — انّه سبحانه يعلم ، فى مرتبة ذاته ، نظام الخير فيما عدا ذاته ، على الوجه الاكمل ، وليس يليق بجود الجواد الحقّ و حكمة الحكيم المطلق، ان يعلم ماهو حسن وخير فى نفسه على جهة حسنه وخير يته فى نفسه، من غير ان يكون على منافاة لذاته ولما عليه ذاتُه ، وهو لا يرضاه .

فاذن ، انّما المتجدّد نفس ذوات المجعولات والمعلومات والمرادات ، لاشىء مّا فى ذات الجاعل العليم المريد ، او جهةمّا من جهات ذاته . فهو ، جلّ ذكره ، فى مرتبة ذاته يَرضَى نظام الخير المعقول من معقوليّة ذاته غير تائق اليه ، ثمّ يفعل النظام الاكمل المعلوم على ما فى وُسْع طباع الامكان ان يَقبلَه ويحتمله ، جوداً ورحمةً وتفضّلاً وتطوّلا، لا بهمّة وتشوّق وتفكّر ورويّة . فاذن ، انما الداعى فى فعله سبحانه ، هو علمه بالنظام الاكمل ، وهو عين ذاته الاحديّة ، جلّ سلطانه ، واليه مرجع ارادته ومشيّته وعنايته و حكمته . فاذن ، انّما الله سبحانه بحسب نفس ذاته الاحديّة ، فاعل نظام الكلّ الّذى هو الانسان الكبير وغايته الاولى والاخيرة ، اعنى غاية الغايات الّتى هى غاية كلّ غاية . فهذه جادّة سبيل الحقّ ، ومسلك الحكماء الراسخين .

فامّا المتكلّفون والمتفلسفون ، ففى كلّ تيةٍ يتيهون و فى كلّ واد يهيمون . قال

فی شرح الاشارات: انّ المتکلّمین احتاجوا الی اثبات شیء للفاعل المختار، بسببه یتخصّص الطرف الّذی یختاره، فاثبتوا له ارادة تتعلّق بذلک الطرف، وهی متجدّدة عند بعض المعتزلة، وقدیمة عند الاشاعرة، وغیر زائدة علی علمه عند الکعبیّ. فاشار الشیخ الی ابطال الارادة المتجدّدة، ثمّ قال: واعلم انّ المعتزلة الّذین لایقولون بالارادة المتجدّدة، لایعترفون بتجدّد شیء غیر الفعل اصلا، مع قولهم امّا بکون بعض الاوقات اصلح للصدور وامّا بامتناع الصدور فی غیر ذلک الوقت. فلمّا فرغ الشیخ عن ابطال القول بتجدّد شیء وابطال القول بان لایتجدّد شیء، اشار الی انّ هذین القولین ایضا قول بتجدّدٍ.

وَمیضٌ

قال خاتم بَرَعة المحصّلین، فی شرح رسالة مسئلة العلم، المسئلة العشرون فی عنایته ولطفه وهدایته: عنایته علمه بنظام الکلّ علی ما هو علیه، ونظام امور کلّ جزء نظاما تابعا لذلک النظام وداخلا فیه. ولطفه تصرّفه فی جمیع الذوات والصفات دائما، تصرّفاتٍ کلّیّةً وجزئیّةً، من غیر شعور غیره بذلک. وهدایته هِبَتُه الشعورَ لکلّ ذی شعور بما هو الیق به لیطلبه، دون ماهو لیس الیقَ به.

المسئلة الحادیة والعشرون، فی معنی حکمته وجوده تعالی: حکمتُه ایجادُه الموجودات علی اَحکم وجه واَتقَنِه، وسَوق ماهو ناقص منها من مبدأها الی کمالها سوقا مُلائماً لها. وجودُهُ فَیضان الخیر عنه من غیر بخلٍ ومنعٍ وتعویقٍ علی کلّ من یَقدِر ان یقبَلَه بقدرما یَقبَلُهُ. والقائلون بالصفات المختلفة، اختلفوا فی انّ ایّ الصفات اقدم من غیرها. فقال: بعضهم: العلم اقدم، لانّ القدرة تتعلّق بما یعلم امکان وقوعه، لاغیر. وقال بعضهم: القدرة اقدم، لانّ المعلوم مالم یصدر عنه، لم یمکن تعلّق العلم به. وقال قوم: الجود اقدم، لانّ الصفات اذا کانت مغایرة للذات، کانت صادرة عنه، والاِصدار هو الجود. وکلّ هذه المباحث هوس. انتهی کلامه بألفاظه.

وَمیضٌ

لقد بلغ شریکنا فی الریاسة النصابَ الاقصی[1] من تحقیق القول فی العلم والارادة والقدرة

والعناية والجود والحكمة ، فى كتبه ورسائله ، وحقّق مغزى الكلام فى انّ الله سبحانه، هو الفاعل والغاية لنظام الوجود ولوجود كلّ موجود . وليس ينفى الاغراض المترتّبة والغايات المتوسّطة . بل يقول الغاية الاخيرة الّتى غاية الغايات ومنتهاها ، انّما هى الذات القيوميّة الواجبيّة الاحديّة .

قال فى التعليقات : تعليق : العناية هى ان يُوجِدَ كلّ شىء على ابلغ ما يمكن فيه من النظام .

تعليق : فى بيان ارادته : هذه الموجودات كلّها صادرة عن ذاته ، و هى مقتضى ذاته ، فهى غير منافية له ، ولانّه يعشق ذاتَه . فهٰذه الاشياء كلّها مرادة لاجل ذاته . فكونها مرادة له ، ليس هو لاجل غرض وراءَ ذاته ، بل لاجل ذاته، لانّها مقتضى ذاته. فليس يريد هذه الموجوداتِ لانّها هى ، بل لاجل ذاته ، ولانّها مقتضى ذاته . مثلا ، لو كنت تعشق شيئا، لكان جميع مايصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشىء . ونحن انّما نريد الشىء لاجل شهوة او لذّةٍ ، لالاجل ذات الشىء المراد . ولو كانت الشهوة واللذة او غيرهما من الاشياء ، شاعرةً بذاتها ، وكان مصدر الافعال عنها ذاتها ، لكانت مريدة لتلك الاشياء لذاتها ، لانّها صادرة عن ذاتها . والارادة لاتكون الّا لشاعر بذاته .

ثمّ قال : وقد بيّنّا انّ واجب الوجود تامّ، بل فوق التمام . فلا يصحّ ان يكون فعله لغرض . فلا يصحّ ان يعلم انّ شيئاً هو موافق له ، فيشتاقه ، ثمّ يحصّله . فاذن ، ارادته من جهة العلم ان يعلم انّ ذلك الشىء فى نفسه خيرٌ وحسنٌ ، ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلانى ، حتى يكون وجودا فاضلا ، وكون ذلك الشىء خيرٌ من لا كونه . فلايُحتاج ، بعد هذا العلم ، الى ارادة اخرى ؛ ليكون الشىء موجودا. بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل ، هو سَبَبٌ مُوجِبٌ لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل . وبالجملة ، فلوازم ذاته ، اعنى المعلومات ، لم يكن يعلمها، ثمّ رضى بها . بل لمّا كان صدورها عن مقتضى ذاته ، كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها . فاذا لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته ، بل مناسبا لذات الفاعل ،

وكلّ ماكان غير مناف ، ومع ذلك يعلم الفاعل انّه فاعله ، فهو مراده ، لانّه مناسب له . فنقول : هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود ، بذاته المعشوقة له ، مع علم منه بانّه فاعلها وعلّتها . وكلّ ما صدر عن شيء على هذه الصفة ، فهو غير مناف له ، فهو مراده . لذلك الفاعل . وكلّ فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف . فاذن ، الاشياء كلّها مرادة لواجب الوجود . وهذا المراد هو المراد الخالى عن الغرض ، لانّ الغرض فى رضاه بصدور تلك الاشياء انّه مقتضى ذاته المعشوقة له . فيكون رضاه بصدور الاشياء ، لاجل ذاته ، فتكون الغايةُ فى فعله ذاتَه .

ومثال هذا انّك اذا اَحْببت شيئاً لاجل انسان ، كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان ، فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته . ومثال الارادة فينا نحن ، انّا نريد شيئاً ونشتاقه ، لانّا محتاجون اليه ، و واجب الوجود يريده على الوجه الّذى ذكرنا ، ولكنّه لايشتاق اليه ، لانّه غنىّ عنه . فالغرض لايكون الّا مع الشوق ، فانّه يقال «لم طلب هذا ؟» فيقال «لانه اشتهاه» . وحيث لايكون الشوق ، لايكون الغرض ، فليس هناك غرض فى تحصيل المقصود ، ولاغرض فيما يتبع تحصيله ، اذ تحصيل الشيء غرض ، ومايتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضا . والغاية قد تكون نفس الفعل ، وقد تكون نفعا تابعا للفعل ، مثلا ، كالمشى قد يكون غاية ، وقد يكون الارتياض غاية ، وكذلك البناء قد يكون غرضا ، وقد يكون الاستكنان به غرضا . ولو انّ انسانا عرف الكمال الّذى هو حقيقة واجب الوجود ، ثمّ كان ينظم الامور الّتى بعده على مثاله ، حتّى كانت الامور على غاية النظام ، لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الّذى هو الكمال . فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل ، فهو ايضا الغاية والغرض . وكذلك لو عرفنا ، مثلا ، الكمال فى بناءِ بيتٍ ، ثمّ رتّبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال ، كان الغرض ذلك الكمال . فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل ، كان الفاعل والغرض واحداً .

ومثال هذه الارادة فينا ، انّا اذا تصوّرنا شيئاً ، وعرفنا انّه نافع اوصواب ، حرّك هذا الاعتقاد والتصوّرُ القوّةَ الشهوانيّةَ ، مالم يكن هناك مرجّح ، ولم يكن هناك مانع ،

فلايكون بين التصوّر والاعتقاد المذكورين وبين حركةالقوّة الشوقيّة ، ارادة اخرى الّا نفس هذا الاعتقاد . فكذلك ارادة واجب الوجود . فانّ نفس معقوليّة الاشياء له ، على الوجه الّذى اومأنا اليه ، هى علّة وجود الاشياء ، اذ ليس يحتاج الى شوق الى مايعقله وطلبٍ لحصوله. ونحن انّما نحتاج الى القوّة الشوقيّة ، ونحتاج فى الارادة الى الشوق ، لنطلب بالآلات ماهو موافق لنا ، فانّ فعل الآلات يتبع شوقا يتقدّمه . وهناك ليس يُحتاج الى هذا الشوق واستعمال الآلات . فليس هناك الّاالعلم المطلق بنظام الموجودات ، وعلمه بافضل الوجوه الّتى يجب ان تكون عليها الموجودات ، وعلمه بخير الترتيبات . وهذا هوالعناية بعينها . فانّا لو رتّبنا امرا موجودا ، لكنّا نعقل اوّلا النظام الفاضل ، ثمّ نرتّب الموجودات الّتى كنّا نريد ايجادَها ، بحسب ذلك النظام الافضل وبمقتضاه . فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ، ثمّ كان تصدر الموجودات عن مقتضاه ، كانت العناية حاصلة هناك ، وهى نفس الارادة ، والارادة نفس العلم . والسبب فى ذلك انّ الفاعل والغاية شىء واحد ، والعناية هى ان يَعقل واجب الوجود بذاته انّ الانسان كيف يجب ان تكون اعضاؤه ، والسماء كيف يجب ان تكون حركتها ، ليكونا فاضلين ، ويكون نظام الخير فيهما موجودا من دون ان يتبعَ هذا العلمَ شوقٌ او طلب او غرض آخر ، سوى علمه بما ذكرناه ، من موافقه معلومِه لذاته المعشوقة له . فانّ الغرضَ ــ وبالجملة ، النظر الى اسفلَ ، اعنى لو خلق الخلقَ طلبا للغرض ، اعنى ان يكون الغرض الخلقَ اوالكمالات الموجودةَ فى الخلق ، اعنى مايتبع الخلقَ ــ طلب كمالٍ لم يكن لو لم يُخْلَق . وهذا لايليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته .

ثمّ قال : فقد عرفت ارادة واجب الوجود بذاته ، وانّها بعينها علمه ، وهى بعينها عنايته ، وان هذه الارادة غير حادثة . وبيّنّا انّ لنا ايضا ارادةً على هذا الوجه .

تعليق فى بيان قدره : كما انّ البارئ الاوّل ، اذا تمثّل تبع ذلك التمثّلَ الوجودُ ، كذلك نحن اذا تمثّلنا تبعه الشوق . واذا اشتقنا ، تبعه لتحصيل الشىء حركة الاعضاء . واعلم انّ القدرة ، هى ان يكون الفعل متعلّقا بمشيّته ، من غير ان يعتبر معها شىء آخر .

والقدرة فيه تعالى عند علمه ، فانّه اذا علم وتمثّل ، فقد وجب وجود الشىء . والقدرة فينا عند المبدأ المحرّك ، وهو القوّة المحرّكة لاالقوّةُ العالِمةُ . والقدرة فيه خالية عن الامكان ، وهو صدور الفعل عنه بارادة فحسبُ ، من غير ان يعتبر معها وجوب استثناء احد الجزئين ، لانّه اراد ولانّه لم يُرِد . وليس هو مثل القدرة فينا ، فانّ العدرة فينا هى بعينها القوّة ، وهى فيه تعالى الفعل فقط . فانّه ان لم يعتبر على هذا الوجه ، كان فيه امكان. وواجب الوجود منزّه عن ذلك. وكذلك ان لم يعتبر انّ قدرته هى بعينها ارادته وعلمه ، كان فى صفاته تكثّر . فيجب ان يكون مرجعها الى العلم ، كما كان مرجع ارادته الى علمه . والارادة فينا تابعة لغرض ، ولم يكن فيه لغرض البتّة ، غير ذاته .

ثمّ قال : وصدور الاشياء عن ذاته تعالى لالغرض ، فهو رِضاه ، لانّها تصدر عنه ، ثمّ يرضَى بصدورها عنه . والقدرة فيه يستحيلَ ان تكون بالامكان . فهو اذا فعل، فقد شاء ، واذا لم يفعل ، فانّه لم يشاء ، ليتمّ الفعل والقدرة .

تعليق : الحكمة معرفة الوجود الواجب ، وهو الاوّل تعالى . ولايعرفه عقل ، كما يعرف هو ذاته . فالحكيم بالحقيقة، هوالاوّل تعالى . و« الحكمة » عند الحكماء تقع على العلم التامّ ، والعلم التامّ فى باب التصوّر ان يكون التصوّر بالحدّ ، وفى باب التصديق ان يعلم الشىء باسبابه ، ان كان له سبب ، فامّا مالاسبب له ، فانّه يتصوّر بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود ، فانّه لاحدّ له ويُتصوّر بذاته ، اذ لايُحتاج فى تصوّره الى شىء، اذ هو اولىّ التصوّر ، ويُعرَف بذاته ، اذ لاسبب له . وتقع على الفعل المحكم، والفعل المحكم هو ان يكون اُعطِىَ الشىءُ جميع مايحتاج اليه ضرورة فى وجوده وفى حفظ وجوده ، بحسب الامكان ، ان كان ذلك الامكان فى مادّة ، فبحسب الاستعداد الّذى فيها ، وان لم يكن فى مادّة، فبحسب امكان الامر فى نفسه، كالعقول الفعّالة. وبالتفاوت فى الامكانات تختلف درجات الموجودات فى الكمالات والنقصانات. فان كان تفاوت الامكانات فى النوع، كان الاختلاف فى النوع ، وان كان ذلك التفاوت فى امكانات الاشخاص، فاختلاف الكمال والنقصان يكون فى الاشخاص . فالكمال المطلق، حيث يكون الوجوب بلاامكان، والوجود

بلاعدم ، والفعل بلاقوّة ، والحقّ بلاباطل . ثمّ كلّ قال فانّه يكون انقص من الاوّل اذكلّ ماسواه، فانـّه ممكن فى ذاته . ثمّ الاختلاف بين التوالى فى الاشخاص والانواع، يكون بحسب الاستعداد والامكان . فكلّ واحد من العقول الفعّالة ، اشرف ممّا يليه . و جميع العقول الفعّالة اشرف من الامور الماديّة . ثمّ السماويّات من جملة الماديّات . اشرف من عالم الطبيعة ، ونريد بالاشرف هٰهنا ماهو اقدم فى ذاته . ولايصحّ وجود تاليه، الّا بعد وجود متقدّمة . وهذا ، اعنى الامكانات ، هى اسباب الشرّ . فلهذا لايخلو امرمن الامور الممكنة من مخالطة الشرّ ، اذا الشرّ هو العدم ، كما انّ الخير هو الوجود . وحيث يكون الامكان اكثر ، كان الشرّ اكثر .

وكما انـّه يُعْطِى كلّ شىء مايحتاج اليه فى وجوده وبقائه، فكذلك يُعطيه مافوق المحتاج اليه فى ذلك ، مثل ان يعطى الانسان الحكمة والعلم بالهيئة ، اذ ليس الانسان محتاجا فى بقائه ووجوده الى علم الهيئة . فما لابدّ منه فى وجوده ، هو الكمال الاوّل ، والآخر هو الكمال الثانى . فواجب الوجود يعلم كلّ شىء، كما هو باسبابه ، اذ يعلم كلّ شىء من ذاته الّتى هى سبب كلّ شىء ، لامن الاشياء الّتى هى من خارج . فهو بهذا المعنى حكيم ، وحكمته علمه بذاته . فهو حكيم فى علمه، محكم فى فعله، فهوالحكيم المطلق . وايضاواجب الوجود هو علّة كلّ موجود . وقد اعطى كلّ موجود كمال وجوده ، وهو مايحتاج اليه فى وجوده . وبقائه وزاده ايضا مالايحتاج اليه فى هذين .

وقد دلّ القرآن العزيز على هذا المعنى ، حيث قال : « ربّنا الّذى اعطى كلّ شىء خَلْقَهُ ، ثُمَّ هَدَى » فالهداية ، هى الكمال الّذى لايحتاج اليه فى وجوده وبقائه . والخلق هوالكمال الذّى يحتاج اليه فى وجوده و بقائه. وايضا، حيث يقول : « الّذى قدّر فهدى » ، وحيث يقول: « الّذى خلقنى فهو يهدين » ، فالحكماء يسمّون مايحتاج اليه الشىء فى وجوده وبقائه « الكمال الاوّل » ، ومالايحتاج اليه فى وجوده وبقائه هو الكمال الثانى .

تعليق : وامـّا الجود ، فهو افادة الخير بلاعوض . والافادة على وجهين : احدهما مُعامَلة ، والآخر جود. فالمعامَلة ان يعطى شيئا باخذ بدَلِه، امـّا عينا وامـّا ذكراً حَسَناً

وامّا فوحاً وامّا دعاءً . و بالجملة مايكون للمُعطى فيه رغبةٌ او غرض، فانّه المعاملة بالحقيقة ، وان كان الجمهور يعرفون المُعاملة حيث تكون مُعاوضةٌ ، ولايعُدّون ماسواه عوضا . ولكن العقلاء يعرفون انّ كلّ مافيه للمعطى رغبة ، ففيه فايدة ، والجود حيث لايكون عوض ولاغرض، وذلك يكون لمريد وفاعل لاغرض له، وواجب الوجود فعله وارادته كذلك . فاذن ، فعله هو الجود المحض. انتهى كلام التعليقات بعبارته.

فقد استبان انّهم انّما ينفون عن فعل الله سبحانه غرضاً وغايةً ، بحسب صيُورّ الامر غيرَ ذاته سبحانه . ويقولون : ذاته سبحانه غرض الاغراض وغاية الغايات ، اليه ينتهى كلّ غرض وكلّ غاية . فهو الغرض المطلق والغاية الاخيرة ، فهو منتهى الاغراض والغايات ومبدأ الاسباب والعلل . ولاينفون الغرض والعلّة الغائيّة ، بل يثبتون اغراضا وغاياتٍ مترتّبةً منتهيةً اليه سبحانه ، بخلاف الاشاعرة ، فانّهم يسُدّون باب التعليل ، ويستنكرون الغرضَ والعلّةَ الغائيّةَ رأساً .

وميضٌ

انّما العلّة الغائيّة، هى العلّة الفاعليّة بماهيّتها الفاعليّة الفاعل فهى العلّة الفاعليّة اوّلا بالحقيقة ، والغرض هو ملحوظ الفاعل . فى فعله . وهما متّحدان بالذات، متغايران بالاعتبار . فهناك شيء واحد يسمّى ، بما انّه العلّة الفاعليّة عليّة لفاعليّة العلّة الفاعلة « علة غائيّةً » ، وبما انّه معلوم الفاعل وملحوظُه فى فعله غرضاً . وكذلك الفائدة والغاية متحدّتان بالذات متغايرتان بالاعتبار ، فالخيريّة الّلازمة للفعل ، من حيث تلزم الفعل و تترتّب عليه ، فائدة ، و من حيث ينتهى اليها الفعل ، غاية . و افعال الفاعل المريد المختار تكون فيها الامور الاربعة ، وتترتّب الاغراض والغايات متسلسلةً الى الغرض الاخير الّذى هو مبدأ الاغراض ومنتهاها ، وهو الغرض على الحقيقة ، والغاية الاخيرة الّتى هى مبدأ سلسلة الغايات ومنتهاها، وهى الغاية عند التفتيش على الحقيقة. وانّما مرجع الغرض والغاية فى فعل الله سبحانه على الاطلاق الى العناية ، ومرجعها اخيرا ، عند الفحص والتفتيش ، الى ذاته سبحانه ، بما انّه العلم التامّ بوجه الخير والارادة الحقّة لفعل

الخير بالذات مطلقا .

فاذن ، الانسان الكبير ، وهو العالم الاكبر ، اعنى نظام الوجود من المبدأ الى الاقصى ومن الصدر الى الساقة ، فاعله وغايته على الاطلاق اوّلاً واخيراً وبدآءةً ومصيراً ، هوالله سبحانه بحسب نفس ذاته ، اذ لاموجود ولامعقول وراءه ، الّا ذات الله الاحديّة الحقّة على الحقيقة ، وأمّا كلّ جزء من اجزاء النظام ، فالغرض القريب والغاية القريبة منه خير نظام الكلّ وكمال نظام الوجود ، والمرجع اخيرا بحسب صيورّ الامر ، عندالفحص والتفتيش ، الى العناية الاولى ، ثمّ الى ذات الله الاحد الحقّ سبحانه .

فاذن ، قد استبان انّ الفاعل المختار ، اذا كان ممكن الماهيّة ناقص الذات ، كان غرضه من الفعل استكمال ذاته او انتفاعه بخيريّة فعله على وجه من الوجوه البتّة . واذا كان واجب الذات تامّ الكمال وفوق التمام ، لم يكن لامحالة غرضه من الغاية ، الّا اكمال الفعل ، من حيث توجيه العناية وتقتضيه الرحمة . وسياتيك ضرب من القول المبسوط فيه فى مستقبل الامر ، ان شاءالله العزيز .

وَمِيضٌ

لقد بلغ خاتم المحصّلين البرعة نصابَ التحصيل والتحقيق فى نقد المحصّل ، حيث قال امام المتشكّكين :

مسئلة : لايجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض ، خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء . لنا انّ كلّ من كان كذلك ، كان مستكملا بفعل ذلك الشيء ، والمستكمل بغيره ناقص لذاته ، ولانّ كلّ غرض يفرض ، فهو من الممكنات ، فيكون الله تعالى قادراً على ايجاده ابتداءً ، فيكون توسّط ذلك الفعل عبثا . لايقال : لايمكن تحصيله الّا بتلك الواسطة . لانّا نقول : الّذى يصلح ان يكون غرضاً ما ، ليس الّا ايصال اللذّة الى العبد ، وهو مقدور لله تعالى ، من غير شيء من الوسايط .

احتجّوا بانّ ما يفعل لالغرض ، فهو عبث ، والعبث على الحكيم غير جايز . قلنا : ان اردت بـ« العبث » الخالى عن الغرض ، فهذا استدلال بالشيء على نفسه . وان اردت

غيره فَبَيِّنْهُ .

فقال الناقد البارع المحقّق : اقول المعتزلة يقولون : فعل الحكيم لايخلو عن غرض هوالداعى الى ذلك الفعل . واّلا ، لزم ترجيح من غير مرجّح . والفقهاء يقولون: الحكم بالقصاص انّما ورد من الشارع ، لينزجر الناس عن القتل . فهذا هوالغرض منه .

ثمّ انّ المجتهدين يفرّعون على ذلك الاذن والمنع، فيما لم يصرّح الشارع حكمه فيه ، على وجه يوافق الغرض . وبعض القائلين بالاغراض يقولون: المراد من «الغرض» سوقُ الاشياء الناقصة الى كمالاتها . فمن الكمالات مالايحصل اّلا بذلك السوق ، كما انّ الجسم لايمكن ايصاله من مكان الى مكان ، اّلا بتحريكه ، وهو الغرض من تحريكه ، فتحصيل بعض الاغراض من غير توسيط الافعال الخاصّة بها، محال. والمحال غير مقدور عليه.

وقوله « الصالح لكونه غرضا ليس اّلا ايصال اللذّة الى العبد ، وهو مقدور من غير واسطة » ليس بحكم كلّىّ . فانّ لذّة اخذ اجرة الكسب من غير الكسب ، ليس بمقدور . والعبث ليس هوالفعل الخالى عن الغرض مطلقا ، بل يجب ان يزاد فيه بشرط ان يكون من شان ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض . وامّا قوله « الفاعل لغرض مستكمل بالغرض » حكم اخذه من الحكماء ، واستعمله فى غير موضعه . فانّهم لاينفُون سوق الاشياء الى كمالاتها . واّلا ، لبطل علم منافع الاعضاء ، وقواعد العلوم الحكميّة من الطبيعيّات، وعلم الهيئة، وغيرها، وسقطت العلل الغائيّة باسرها من الاعتبار. بل يقولون : افاضة الموجودات عن مبدأها ، يكون على اكمل مايمكن ، لابان يخلق ناقصاً ، ثمّ يكمله بقصد ثانٍ ، بل يخلقه مشتاقا الى كماله، لاباستيناف تدبير. ويعنون بـ « الغرض » استيناف ذلك التدبير فى الاكمال بالقصد الثانى .

امّا اهل السنّة ، فيقولون: الله تعالى فعّال لما يريد، ليس من شان فعله ان يوصف بحُسنٍ او قبحٍ . فكثير من الناقصين يعدمُهم قبل استكمالهم ، وكثير من المُحَرَّكينَ يُحَرِّكهم الى غير غايات حركاتهم. ولايُسْأَلُ فى افعاله بـ « لِمَ ؟ » و « كيف ؟ » انتهى كلام نقد المحصّل بعبارته .

فقد بان انّ حِسبانَ اتّفاق الاشاعرة والحكماء على نفى التعليل بالغرض والعلّة الغائيّة مطلقا ، كما قد انساق اليه ، وهم بعض من يتنطّع من المقلّدين ، انّما منشأه قلّة البِضاعةِ ، ومَثارُهُ طِفافَةُ التحصيل، وانّ الاشاعرة اَبعُد خلق الله من مسلك الحكماء فى سبيل هذه المسئلة .

وَمِيْضٌ

انّ شريكنا فى التعليم من حكماء الاسلام ، الشيخ ابانصر الفارابىّ ، قال فى كتاب الجمع بين الرائين . انّه لمّا كان البارئ جلّ جلاله، بانيّته وذاته مباينا لجميع ماسواه ، وذلك له بمعنى اشرف وافضل واعلى ، بحيث لايناسبه فى انيّته شىء ، ولايشاكله ولا يُشبِهُه حقيقةً ، ولا مجازا ، ثمّ مع ذلك لم يكن بُدٌّ من وصفه واطلاق كلّ لفظة كماليّة من هذه الالفاظ والمواطئة عليه . فانّه من الواجب الضرورىّ ان نعلم، انّ مع كلّ لفظة نقولها فى شىء من اوصافه ، معنىً بذاته بعيداً من المعنى الّذى تتصوّره من تلك اللفظة . وذلك كما قلنا بمعنىً اشرف واعلى ، حتّى اذا قلنا انّه موجود، علمنا مع ذلك انّ وجوده لاكوجود سائر مادونه . واذا قلنا انّه حىّ . علمنا انّه بمعنى هو اشرف ممّا نعلمه من الحىّ الّذى هو دونَه . وكذلك الامرُ فى سايرها . انتهى كلامه .

قلت : وحقيقة ذلك ماقد تظافرت به نصوص احاديث سادتنا الطاهرين، خزنة الوحى وحَمَلَةِ العصمة وحَفَظَةِ الدين، صلوات الله وتسليماته على ارواحهم واجسادهم اجمعين، انّه يجب فى معرفة الله تعالى واثبات ذاته الاحد الحقّ وصفات ذاته واسمائه الحسنى، الخروج عن الحدّين ، حدّ التعطيل وحدّ التشبيه. وفى عدّة احاديثَ حدّ الابطال وحدّ التشبيه . ونحن قد فصّلنا القولَ الفصلَ هنالك ، فى مواضع عديدة ، وسيُتلى عليك فى مُؤتنَف الامر ، انشاءالله العزيز العليم .

ولقد احسن خاتم البَرَعةِ المحصّلين ، حيث قال فى شرح رسالة مسئلة العلم : المسئلة الخامسة عشر فى انّ كونه حيّا هل يرجع الى كونه عالماً ، او هو وصف زايد على هذا المستند فى اثبات الحيٰوة ، هو الّذى ذكرناه، وهو ان العقلاء قصدّ واوصفه تعالى

بالطرف الاشرف من طرفى النقيض . ولمّا وصفوه تعالى بالعلم والقدرة ، و وجدوا كلّ مالاحيٰوة له ممتنع الاتّصاف بهما ، وصفوه بالحيٰوة ، لاسيّما وهو اشرف من الموت الّذى هو ضدّها عندهم .

ونعم ماقال عالم من اهل بيت النبوّة ، عليهم السلام ، هل يُسمَّى عالماً وقادراً ، الّا لأنّه وهب العلمَ للعلماء والقدرةَ للقادرين؟ وكلّ ماميّزتموه باوهامكم فى ادقّ معاينه ، فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم ، والبارئ تعالى واهب الحيوة ومقدّر الموت. ولعلّ النملَ الصغار تتوهّم انّ لله تعالى زُبانَيَيْنِ كما لها ، فانّها تتصوّر انّ عدمَهما نقصان لِمَن لاتكونان له . هكذا حال العقلاء فيما يَصِفُونَ الله تعالى به فيما اَحْسِبُ ، واليه المَفزَعُ . انتهى كلامه .

قلت فى الرواشح السماويّة ، انّ اهل هذا العصر حرّفوا «زُبانيَيْنَ» تثنيةَ الزُبانى ، وزُبانيا النمل والعقرب قَرْناها ، والزُبانيان كوكبان نيِّران على اَحدِ منازل القمر ، الى «زبانيتَيْنِ» بزيادة التاء ، و اِدخالها بين اليائين مثناةِ الزَبانيَةِ . والزَبانيَةُ ملائكة العذابِ ، واحدها زِبنيَةٌ بكسر الزاى كعِفْرِيَّةٍ ، من الزَبْنِ بالفتح ، وهو الدفع . وقيل زِبْنِيٌّ . وكانّه نُسِبَ الى الزَبْنِ ، ثُمّ غُيِّرَ للنَسَبِ ، كقولهم اِمسِيٌّ مكسور الهمزة فى النسبة الى اَمْسِ . واَصل الزَبانيَةِ فى جمع زِبْنِيٍ زبانىٌّ بالتشديد ، فَقيلَتْ زَبانيَةٌ بالتخفيف ، على تعويض التاء عن احدى اليائين . والصحيح ان الزُبانيَيْن تثنية الزُبانىَ ، والزُبانى بالضمّ والتخفيف على وزن الحُبارىَ ، قَرن العقرب ، او بفتح الزاى وكسر النون بعد الالف ، وهو المنسوب الى الزَبْنِ كالزِبنِى بالكسر والتشديد ، على تعويض الالف عن الياء ، كما اليمانى والنجاشى بالتخفيف فيما . وبالجملة ضعف التحصيل بَذْرٌ زَرْعُه العثرة وسوْءُ التدبّر شجرة ثمرتُها السقطة . وفى المثل السائر : تعثّر بقدَمِكَ خير من ان تعثّر بلسانك ، وتعثّر بلسانِكَ خير من ان تعثّر بقلمك . ومن الله التأييدُ والعصمةُ ، وبيده اَزِمّةُ الفضل ومقاليدُ الرحمة .

القبس التاسع

فى اثبات الجواهر العقليّة ، ومراتب ترتيب نظام الوجود
فى سِلْسِلَتَيْه البَدْوُيّة والعَوْدِيّة.

وَمْضَةٌ

اَلَم يَقْرَعْ سَمْعَكَ فى طبقات العاوم ، ولا سيّما العلم الّذى فوق الطبيعة ؟- انّ التناقض ، وهو تقابل السلب والايجاب بالذات ، انّما حقيقته كون المفهومين احدهما رفعاً للآخر والآخر مرفوعاً به . وهو بهذا المعنى من النسب المتكرّرة من الجانبين ، وليس يتصحّح بين اكثر من مفهومين ، سواءٌ عليه اَكان بين المفردات ام بين العقود. فيجب ان يكون احد المتناقضين حقيقته لامَحالة فى حدّ نفسه السلبَ والرفعَ ، اذ يكون هو سلبا للآخر و رفعا له ، والآخر الايجابَ الاضافىّ بالنسبة اليه ، اذ هو مسلوب و مرفوع به ، لاسلبٌ و رفعٌ له . فان لم يكن ايجابيّا على الحقيقة ، كان سلباً ورفعاً المفهوم آخر. فايعلم ، اذن ، انّ هذا النحو من التقابل بالذات ، منه ما هو بين مفهومين ، بحسب حمل على بالنمبة الى موضوع واحدٍ بعينه ، كما بين الانسان والّلا انسان ، والكاتب والّلا كاتب ، اى بين المفهوم الايجابىّ على الحقيقة و بين سلبه ، اوكما بين الّلا انسان والّلا لا انسان ، والّلا كاتب والّلا لا كاتب ، اى بين المفهوم الايجابىّ الاضافىّ بالنسبة الى سلبه و بين سلبه . فيمتنع ان يوجد شيء من الموضوعات عرْواً عنهما ، بحسب حمل «على» وهو حمل المواطأة ، و مفهومه هو هو ، فكلّ شيء ، فهو انسان و امّا لا انسان مثلا . و كذلك فهو امّا لا انسان وامّا لا لا انسان . ومنه ما بين مفهومين ، بحسب وجود «فى» بالنسبة الى موضوع

واحد بعينه ، كما بين البياض ورفعه ، او بين سلب البياض و رفعه . فيمتنع ان يكون شيء من الموضوعات بوجد منسلخا عنهما ، بحسب وجود « فى » و هو حمل الاشتقاق ، ومفهومه هو ذوهو . فكلّ شيء ، فهو امّا ابيض و امّا ليس هو بابيض ، وكذلك امّا ليس هو بابيض وامّا ليس ليس هو بابيض .

فاذن ، نقيض كلّ عقد سلبه ، بادخال حرف السلب عليه ، كما نقيض كلّ مفهوم مفرد سلبه و رفعه . و نقيض السالب بالذات سالب السالب ، والموجب لازم النقيض ، لانّه نقيضه بالذات . فالنقيض من سبيلى الحملين مطلقا ، هوالسالب سلبا بسيطا ، ونقيض « كلّ انسان حيوان » « ليس كلّ انسان هو حيوان » و نقيض « لا شيء من الانسان بحجر » « ليس لاشيء من الانسان بحجر » الّا انّه يلزم من سلب الاستغراق فى الايجاب تيقّن سلب البعض ، مع جواز الايجاب فى البعض ، و من سلب الاستغراق فى السلب تيقّن الايجاب فى البعض و جواز سلب البعض . فلذلك قالوا . نقيض الموجب الكلّىّ سالب جزئىّ ، و نقيض السالب الكلّىّ موجب جزئىّ . و بالجملة ، نقيض كلّ عقد ، هو رفعه . و ما غُيِّرَتْ فيه الكمّيّة والجهة ، هو لازم النقيض ، لاهو ، فليُتَعرَّف .

وَمْضَةٌ

و اذ قد تعرّفت انّ كلّ مفهوم ، فانّ له نقيضا من طريق حمل المواطأة ، و نقيضاً من طريق حمل الاشتقاق ، وليس يصحّ لمفهوم واحد من سبيل كلّ من الحملين ، الّا نقيض واحد، فاعلمنّ انّ المتناقضين من سبيل حمل الاشتقاق ، كما يمتنع اجتماعهما بحسب الحمل الاشتقاقىّ فى موضوع واحد ، فكذلك هما مصطدمان بحسب حمل المواطأة على موضوع واحد . فلايصحّ ان تحمّل الرائحة و رفع الرائحة ، مثلا ، على شيء واحد، حمل هو هو . فامّا المتناقضان من سبيل حمل المواطأة ، فانّما هما ممتنعا الاجتماع من حيث المفهوم بحسب الحمل على موضوع واحد ، حملُ هو هو . فامّا من حيث التحقق بحسب الوجود فى موضوع واحد ، فغير مصطدمين بتّةً . فالرائحة واللّا رائحة ، مثلا ، يصحّ اجتماعهما بحسب الوجود فى موضوع واحد ، و ان كانتا ممتنعتى الاجتماع ، بحسب حملِ هوهو ، على

على شىء واحد اصلا . فالتُفّاحة الواحدة ، مثلا ، توجد فيها الرايحة واللّا رايحة ايضا ، كالشّكل والمقدار مثلا ، ولا تحمل عليها الّا اللّا رايحة ، ولا تحمل اللّا رايحة على شىء من الرايحة اصلا .

وَمْضَةٌ

انّ لفظ « التقابل » فى اصطلاح حكمة ما فوق الطبيعة ، موضوع اوّلا لاصطدام مفهومين فى الحمل على بالذات ، بالقياس الى موضوع واحد بعينه ، اجتماعاً و ارتفاعاً . و يقال له تقابل الايس والليس . واحدهما بخصوصه لن يكون الّا سالب الآخر ، وهو النقيض من سبيل حمل هو هو ، والآخر الّا ايجابيّا اضافيّا بالاضافة اليه . ثمّ هو منقول منه الى اصطدام مفهومين بالذات فى الاجتماع بحسب الوجود « فى » بالقياس الى موضوع واحد بعينه ، من حيثيّةٍ تقييديّةٍ واحدةٍ .

فان كان المتصادمان معنيينّ وجوديّين ، ليس احدهما معقول الماهيّة بالقياس الى الآخر ، و بينهما المرتبة القُصوى من الخلاف ، كما السواد الحقّ والبياض الحقّ ، فهما المتضادّان . و تقابلهما تقابل التضادّ ، بحسب اصطلاح الفلسفة الاولى الّتى هى علم ما فوق الطبيعة .

وان كانا معقولى الماهيّة ، كلّ بالقياس الى الاخر ، فهما المتضايفان . و تقابلهما تقابل التضايف . وكلّ منهما هو المضاف الحقّ ، كما الابوّة والبنوّة والاخوّة والاخوّة .

وان لم يكن كلاهما وجوديّين ، بل احدهما فى قوّة رفع الآخر ، فان كان مفهومه ليس هو مجرّد سلب الآخر ، بما هو السلب فقط ، بل يعتبر فيه زيادة معنىً مّا ايجابىٍّ ، **فيُلحَظُ من حيث هو فَقدُ الموضوع ما فى قوّته ان يكون له ، امّا بحسب شخصه ، كما العمَى والبَصر ، او بحسب نوعه ، كما الذكورة والانوثة ، اوبحسب جنسٍ مّا من اجناسه المترتّبة ، كما العجمة والنطق والفرديّة والزوجيّة ، فهما القنية والعدم . وتقابلهما تقابل العدم والقنية .**

وان كان المعتبر فيه مجرّد رفع الآخر ، بما هو الرفع فقط ، فهما المتقابلان بالاثبات

والنفى . وتقابلهماتقابل السلب والايجاب . والسالب هوالنقيض من سبيل حمل الاشتقاق سلبا بسيطا ، سواء عليه اَكان كلّ من الطرفين مفرد الاصدقَ فيه ولا كذب ، كما مفهوما السواد و رفع السواد ، واسود وليس باسود ، وكذلك مفهوما رفع السواد و رفع رفع السواد ، و مفهوما ليس باسود وليس ليس باسود ، ام مركّبا قولا و عقداً ، كما « زيد اسود » و « زيد ليس باسود » وكذلك « زيد ليس هو باسود » و « زيد ليس ليس هو باسود » .

فامّا على الاصطلاح المشهوريّ ، بحسب فنّ قاطيغورياس ، فليس يعتبر فى التضادّ وجوديّة الضدين ، ولا قصوى الخلاف بينهما ، و يعتبر فى العدم والقنية كون العدم فقدان شىء ، من شان فاقده من الموضوعات بحسب شخصهٍ ان يكون له ، و فى الوقت الّذى من شأنه ان يكون له لا من قبل او من بعد ، وكون الموضوع غير صحيح الانتقال من العدم الى القنية . والمضاف المشهوريّ ، هواعتبار الاضافة مع ذات الموضوع ، كماالاب والابن والاخ .

وَمْضَةٌ

ضابط تقسيم الحيثيّات ، انّ مطلق الحيثيّة امّا حيثيّة تقييديّة مكثّرة لذات الموضوع ، فى لحاظ العقل ، بحسب اختلافها و تكثّرها ، وهى ما يعتبر فى عنوان التعبير عن ذات الموضوع من التقييد بمفهوم مّا وراء سنخ جوهر الذات ، امّا بحسب المعبّر به والمعبّر عنه جميعاً ، كما فى حيثيّات البشرط شيئيّة والبشرط لائيّة ، وامّا بحسب المعبّر به فقط ، باعتبار نفس التعبير ، لا فى جوهر الذات المعبّر عنها ، حيث تكون الحكاية عن نفس سِنخ الذات و صِرْفِ جوهرها ، من غير اعتبار امر مّا من الامور فيها او معها اصلا ، كما فى حيثيّة اللّا بشرط شيئيّة الارساليّة على محوضة الارسال و صِرافَة الاطلاق ، بالقياس الى ماعدا مرتبة جوهر الذات مطلقا من كلّ جهةٍ ، واختلاف المعبرعنه و تكثره بالاعتبار حينئذ ، بحسب اعتبار القيد اوالتقييد ، فى مقابلة هذه الحيثية التى هى حيثية البشرط شيئية ، وحيثية البشرط لائية دون هذه الحيثية التى هى حيثية نفس جوهر الذات بما هى هى ، من غير اعتبار امرٍ مّا غيرها معها اصلا . وكما فى اجزاء الحدود التوسّعيّة لبسايط

المحدودات ، كالجنس الاقصى لكلّ مقولة ، والفصول المنطقيّة للانواع والاجناس فى مقولات الموجودات جميعاً ،

و امّا حيثيّةٌ تعليليّة غير مُثمِرٍ اختلافُها و تَكَثُّرُها لتكثّر ذات الموضوع و اختلافِها اصلا ، كما تعدّد عللٍ مختلفةٍ لمعلولٍ واحدٍ بعينه من جهةٍ واحدةٍ ، اوتكثّر اسماءٍ متغايرةٍ لمسمّىً واحدٍ بسيطٍ من حيثيّة تقييديّة واحدةٍ .

ثمّ الحيثيّات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع و تكثّرها على ضربين. ضرب منها حيثيّات مختلفة بالذات ، غيرمتقابلة بنحو من انحاء التقابل اصلا ، الّا بالعرض ، كما الشكل واللون والطعم والرايحة والاضافة والحركة . و ضرب منها حيثيّات مختلفة متقابلة بالذات نوعاً مّا من انواع التقابل الاربعة . ومن سبيل آخر فى قسمة اخرى ، ضرب منها حيثيّات متفارزة التحقّق مفترقة الحصول غير مُضَمَّنَةٍ احديها فى الاخرى بحسب الوجود ، فلايكون انتفاء شىء منها مُضَمَّناً فيه انتفاء الاخرى ، ولا مساوقا لانتفاء الاخرى بتّةً ، كما اجزاء المركّبات الخارجيّة ، بعضها بالنسبة الى بعضها ، كالهيولى والصورة للجسم والبدن الهيولانى والنفس المجرّدة للانسان . و بالجملة ، هى الحيثيّات المتضامّة والمتمايزة فى الوجود للذات الواحدة فى الاعيان . و ضرب آخر منها حيثيّات تحليليّة متخالطة فى الوجود ، انتفاء احديها مُضَمَّنٌ فيه انتفاء الاخرى ، كما جوهريّات الماهيّة ، وهى الطبايع المرسلة المحمولة عليها من الاجناس والفصول ، فهى اعتبارات متكثّرة عند التحليل فى لحاظ العقل لذات واحدةٍ محصّلةٍ فى الوجود .

وَمِيضٌ

فاذن ، فَاعلَمَن انّ ضابط احكام الحيثيّات على الاطلاق ، انّ مطلق الحيثيّات الذاتيّة والعرضيّة ، لاتصحّ للشىء المخلوطيّةُ بشىء منها ، من حيث المخلوطيّة بالحيثيّة الاخرى ، فلاالناطقيّة ، مثلا ، تكون من حيث الحيوانيّةُ ، ولا المتحركيّةُ من حيث المتشكليّة . وان ايّة حيثيّة كانت من شعوب الحيثيّات و ضروبها ، اذا حُيِّثَتْ بها ذاتُ المعروض تحييثاً تقييدياً ، استوجب ذلك اختلافا و تكثّرا فى الذات لاحقاً بحسبها.

و انّ مايلحق الذاتَ بحسب حيثيّةٍ مّا ، ايّةً حيثيّةٍ كانت ، ليس يصحّ ان يلحقها بحسب حيثيّة اخرى غيرها اصلاً . و انّ الحيثيّاتِ المختلفة ، متصادمةً كانت ام غيرَ مُتَصادمة ، يجمعها انّها غير متصحّحة الحصول الّا بالاستناد الى حيثيّاتٍ مختلفةٍ سابقةٍ تعليليّةٍ . وليس من حقّها فى حدّ ارسالهاواطلاقها البتّة ، استيجاب انلاتعرض ذاتاًواحدةً ، الّا من بعد حيثيّات مختلفةٍ تقييديّةٍ سابقةٍ مكثّرةٍ للذات قبلالعروض بالذات .

فامّا الحيثيّات المتقابلة بخصوصها ، فمن حقّ طباعها بماهى حيثيّات متقابلة مع ذلك كلّه ، انّها لاتتصحّ فى ذاتٍ واحدةٍ الّامن بعد حيثيّاتٍ مختلفةٍ تقييديّةٍ سابقةٍ مكثّرةٍ اوّلا للذات المعروضة .

ثمّ اذا صحّت لشىء واحد حيثيّات مختلفةٌ ، يصحّ انتفاء عضةٍ منها مع بقاء عضةٍ اخرى ، ثبت انّ بازائها فى جوهر الذات لامَحاله مبادىَ مختلفةً وجوديّةً .

و ميَضٌ

يجب عليكانتتعرّف بعدماتحقّقتَه ، انّ ماتلوناه عليك ، انّ الشىءونقيضَه، من سبيل حمل « على » ليسا يصطدمان من حيث الاقترانُ فى التحقّق من سبيل وجود « فى » انما ينضبط حكمه بحسب حاقّ الواقع و متن نفسالامر . فامّا بحسب حيثيّةٍ مّا بخصوصهاتقييديّة اوتعليليّةٍ ،فمفسوخ الضابط واجب الفسخ الّا بالاستنادالىاختلاف الحيثيّة التعليليّة بتّةً . والّا ، لزم ان يستوجب ذلك اجتماع النقيضين منسبيل كلّ من الحملين بحسب ذلك الحمل بعينه .

اليس ؟ـ اذا كانت حيثيّة مّا بخصوصها ، بحسب كنه نفسها بما هى هى بعينها ، بحيث تترتّب عليها اللّا حركة ، مثلا ، فى موضوع بعينه ، من حيثيّةٍ تقييديّةٍ بعينها ، فاذا ترتّبت عليها الحركة فى ذلك الموضوع بعينه ، بما هو على تلكالحيثيّة بعينها ، من حيث تترتّب عليها اللّا حركة ، كانت اللّا حركة بالضرورة الفطريّة حركةً ، فقد لزم من اجتماع النقيضين من سبيل حمل « على » و هما الحركة واللّا حركة ، بحسب وجود

« فی » من حیثیّةٍ واحدةٍ بعینها ، اجتماعهما بحسب حمل « علی » ایضا .

ثمّ الیس انبعاث اللّا حرکة و حصولها ، لیس هو بعینه انبعاث الحرکة وحصولها؟ فمن علی الجبلّة العقلیّة ، یعلم انّه لیس من حیث ماتنبعث و تحصل اللّا حرکة ، تنبعث وتحصل الحرکة . فاذا کانت اللّا حرکة والحرکة بحسب جهة واحدة بعینها ، و من تلقاء حیثیّةٍ واحدةٍ بعینها ، کان لامحالة کلّ من الحرکة واللّاحرکة بالاضافة الی تلک الحیثیّة بعینها ، تنبعث و تحصل ولا تنبعث ولاتحصل . فقد لزم ، اذن ، من اجتماع النقیضین من سبیل حمل « علی » بحسب وجود « فی » ، من حیثیّةٍ واحدةٍ بعینها ، اجتماع النقیضین من سبیل وجود « فی » بحسب وجود « فی » ایضا ، من حیثیّة واحدة . و بطلان ذلک ان هو الّا من اوائل الفطریّات .

فاذن ، قداستوی میزان الفرقَ بین اقتران النقیضین من سبیل حمل المواطأة ، بحسب حمل الاشتقاق ، فی موضوع واحد بعینه ، فی حاقّ الواقع و متن نفس الامر ، من حیثیّتین مختلفتین ، و بین اقترانهما فی موضوع واحد ، باعتبار الحمل الاشتقاقیّ بحسب حیثیّة مّا من الحیثیّات الواقعیّة الغیر التعمّلیّة بخصوصها . واستبان الفرق هنا لک بین لااختلاف الموضوع بالحیثیّة التقییدیّة ، وبین لااختلاف الحیثیّة التعلیلیّة ، فَلْیُتَثَبَّتْ وَلْیُتَحَفَّظْ من خلط الجهات والاعتبارات بعضها ببعض ، فانّ ذلک بَذْرُ آفة العلم و اُمُّ فساد الحکمة .

وَمِیضٌ

من امّهات الاصول العقلیّة ، انّ الواحد بما هو واحد لا یصدر عنه ، من تلک الحیثیّة الواحدة ، الّا واحد ، اذلیس فی طباع الکثرة بما هی کثرة ، ان تصدر عن علّة واحدة من حیثیّة واحدة . فلعلّ هذاالاصل ، بما تلوناه علیک فی الضابط ، من فطریّات العقل الصریح ، اذا کان القلب سلیما والقریحة غیر مَؤُفَةٍ . الّا انّ لشرکائنا فی تعلیم الصناعة و ریاستها هنا لک تبیانات تنبیهیّةً ، یتشکّک فیها اللّدَدیّون من امّة الجدل وحزب التشکیک .

منها انّه ، لوصدر عن الواحد من حيث هو واحد ا و ب مثلا ، وا ليس ب ، فقد صدر عنه من الجهة الواحدة ب وما ليس ب ، و ذالك يتضمّن اجتماع النقيضين .

قال امام المتشكّكين فى المباحث المشرقيّة متمنطقاً على اهل بيت المنطق ، من غير معرفة بالمنطق : هذه الحجة سخيفة جدّا ، لانّا اذا قلنا انّ كذا صدر عنه آ ، فنقيضه انّه لم يصدر عنه آ ، لا انّه صدر عنه ماليس آ ، فانّ نقيض قولنا « واجب ان يكون » ليس « انّه واجب ان لايكون » فكيف ، وهما قديكذبان ؟ بل نقيضه « انه ليس بواجب ان يكون » ، وكذلك « يمكن ان يكون » ليس نقيضه « انّه يمكن ان لايكون » ، فانّهما يصدقان ، بل « انّه ليس يمكن ان يكون » فكذلك ههنا نقيض « انّه صدر عنه آ » ليس هو « انّه صدر عنه ماليس آ » بل « انّه لم يصدر عنه آ » . و ممّا يُقرِّر ذلك ، انّ الجسم اذا قبل الحركة و قبل السواد ، والسواد ليس بحركة ، فيكون الجسم قد قبل الحركة و ما ليس بحركة . ولا يلزم التناقض من ذلك ، فكذلك فيما قالوه . والشيخ قد نصّ على هذا ، فى الفصل الاوّل من سابعة قاطيغورياس الشفاء ، و هو الفصل الّذى يذكر فيه اقسام المتقابلات ، فقال : وليس قولنا « فى الجسم رايحة ، وليس فيه رايحة » هو قولنا « فيه رايحة وفيه ما ليس برايحة » فانّ فى الاوّل القولين لايجتمعان ، وفى الثانى يجتمعان . و ايضا فلانّ النفس ، اذا ادركت و تحرّكت ، والحركة غير الادراك ، فقد فعلت الادراك وما ليس بادراك ، ولا يلزم التناقض . ومثل هذا الكلام فى السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول . فلا ادرى كيف اشتبه على الّذين يدّعون الكياسة . والعجب ممّن يُفنى عمْرَه فى تعليم المنطق و تعلّمه ، ليكون له آلةً عاصمةً لذهنه عن الغلط ثم اذا جاء الى المطلوب الاشرف ، اعرض عن استعمال تلك الآلة ، حتّى وقع فى الغلط الّذى يضحك منه الصبيان . انتهى كلام المباحث المشرقيّة .

و نحن نقول : انّما السخيف جدّا ، عقل من يستخف الحججَ اليقينيّة ويتجرّأ على تخطِئَةِ ائمة العلوم البرهانيّة ، من دون ان يكون له قدمُ صدقٍ فى تقويم الموازين و تحقيق القوانين ، ولا باعُ تضلّعٍ بالاحاطة بمَحازّ الغوامض ومَداقّ الاسرار ، على

سَنَن الحكماء المحقّقين ، او على مسلكك العلماء المحصّلين . فمن المعلوم المنصرح ، بما علّمناك ، انّ صدور ما ليس ب ، فى قوّة عدم صدور بَ ، من حيث صدور ماليس بَ. و الّا ، كان ما ليس بَ هو بعينه بَ ، و ان لم‌يكن هو فى قوّة عدم صدور بَ ، بحسب حاقّ الواقع و متن نفس‌الامر ، ولا هو بمستوجب ايّاه ، اذصدور ماليس بَ ، ليس يابىَ صدورَ بَ فى متن الواقع ، لامن حيث صدور ماليس بَ ، بل من حيثيّة اخرى . وكذلكك كون ماليس برائحة فى‌الجسم ، فى قوّة ليس فيه رائحةٌ ، من حيث فيه ما ليس برائحة ، بالضرورة العقليّة ، و ان كان لايصادم ان تكون فيه رائحةٌ بحسب‌الواقع ، لامن حيث فيه ماليس برائحة ، بل من حيثيّة اخرى. وبالجملة ، النقيضان باعتبار حمل المواطأة ، انّما لا يمتنع اجتماعهما فى موضوع واحد بعينه ، باعتبار حمل الاشتقاق ، من حيثيّتين تعليليّتين مختلفتين ، لا من حيثيّة تعليليّة واحدة بعينها . و الّا ، استوجب التناقض بتّة .

فقد ظهر انّ الغلط لم‌يقع للمحتجّ من جهة الاعراض عن‌استعمال الآلة العاصمة ، بل انّما وقع المعترض فى تقحّمه ، من جهة‌الجهل باستواء ميزان الآلة . فلقد اصاب شارح الملخّص ، حيث قرّر تحريركلام الامام المتشكّك ، فقال : لا تناقض بين قولنا «صدر عنه‌ا » و « لم‌يصدر عنه آ» لانّهما مطلقتان . و ان قُيِّدَت احديهما بالدوام ، كانت كاذبة . ثمّ قال : اقول : المطلقتان انّما تصدقان لاحتمال وقوع كلّ منهما فى زمان. فاذا اتّحد الزمان فيهما ، لم‌يمكن اجتماعهما فى‌الصدق . ولايخفى انّه جعل ههنا‌الحيثيّات بمنزلة الازمنة ، اذلامعنى لاعتبار الزمان ههنا ، واراد بـ« المطلقتين » ما لم يقيّدالحكم فيه بعموم الحيثيّات ، و بـ« الدوام » ما قيّد بعمومها . و حينئذ نقول : انّما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى ، لاحتمال اختلاف الحيثيّة . امّا اذا اتّحدت ، فلايمكن صدقهمامعاً. وذلكك ظاهر ، فليُتَبَصَّر و لْيُسْتَبْصَر.

وَمِيْضٌ

ومن‌الحُجَج فى سياقة البرهان ، ما اورده الشريكك فى‌الرياسة ، فى اكثر كتبه ،

كالشفاء والاشارات والتعليقات و غيرها ، وتقريره انّ مفهوم انّ كذا فى حدّ ذاته ، بحيث يصدر عنه آ غير مفهوم انّ كذا فى حدّ ذاته ، بحيث يصدر عنه بَ . فالمفهومان المختلفان ، امّا ان يكونامقوّمين لتلك العلّة ، وامّا ان يكونا لازمين لها ، وامّاان يكون احد المفهومين مقوّما لها والآخر لازما لها . فان كانا مقوّمين لتلك العلّة ، كانت العلّة مركّبة ، فلاتكون العلّة واحدة من كلّ وجه . و ان كانا لازمين ، واللّازم معلول ، فيعودالتقسيم من الراس ، فى انّ مفهوم انّه صدر عنه احداللّازمين ، مغاير لمفهوم انّه صدر عنه اللّازم الثانى . فان كان لاينتهى الى كثرة فى المقوّم ، لزم ان يكون كلّ لازم لازما بواسطة لازم آخر . وهذا الكلام ، مع انّه يلزم عليه اثبات لوازم مترتّبة غير متناهية ، و فيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية ، يلزم منه نفى اللوازم اصلا ، لانّ تلك الماهيّة امّا ان تقتضى ، لما هى هى ، ان يكون لها لازم ، او لاتقتضى . فان اقتضت ، كان ذلك اللّازم لازما لما هى هى ، فيكون بغير وسط ، وقدفرض كلّها بوسط . هذا خلف . و ان كانت الماهيّة لاتقتضى شيئا اصلا ، فهذا اعتراف بانّه ليس لها شىء من اللوازم . فقد ظهر انّ القول باثبات اللوازم الغير المتناهية ، يوجب فسادالقول بها. وامّا ان جعل احد المفهومين مقوّما للعلّة و الآخر لازما لها ، فحينئذ لا يكون المفهومان معا فى الدرجة ، لانّ المقوّم متقدّم والمتقدّم ليس ما ليس بمتقدّم . و يرجع حاصل ذلك الى انّ ذلك اللازم هو المعلول فقط ، فيكون المعلول واحداً ، فانّه حينئذ لاتكون حيثيّة استلزام العلّة ذلك اللازم هى بعينها حيثيّة ذلك المقوّم ، ويلزم ان يكون مبداء حيثيّة الاستلزام غير خارج عن ذاته . و الّا ، فعادالكلام ، وعلى الجملة . مع جميع التقديرات ، يلزم منه تركّب و تكثّر ، امّا فى ماهيّة العلّة ، او لانّها موجودة بعد كونها شيئاً مّا ، او بعد وجودها بتفريق لها. والاوّل كمافى الجسم ، بحسب ماهيّته المتجوهرة من مادّة وصورة ومن جنس وفصل . والثانى كما فى العقل الاوّل ، بحسب التكثّر الّذى يلزمه عند وجوده ، من حيث تغاير ماهيّته ووجوده . والثالث كمافى الشىء المنقسم الى اجزائه المقداريّة المتأخرة عنه فى الوجود ، اوالى جزئيّاته . وتلك انحاء الكثرة قبل الوجود ومع الوجود وبعد الوجود.

فاذن ،كلّ مايلزم عنه اثنان معاً ، ليس احدهما بتوسّط ، فهو منقسم الحقيقة او متكثّر الهويّة بوجه البتّة . فقد ظهر انّ العلّة الواحدة ، بما هى واحدة ، لا يصدر عنها اكثر من معلول واحد من غير توسّط . و انّما اشتُرِط ان لايكون شيء منهما بتوسّط ،لانّ الاشياء الكثيرة يصحّ ان تصدر جميعا عن الواحد الحقيقىّ ، ولكن لا فى درجة واحدة ، بل البعض بتوسّط البعض .

واعترض عليه علّامة المتشكّكين ، تارة فى صورة النقض ، و تارة فى صورة المعارضة ، بانّ الواحد قد تُسلَب عنه اشياء كثيرة ، كقولنا « هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر » وقد يوصف باشياء كثيرة ، كقولنا « هذا الرجل قايم وقاعد » وقد يقبَل اشياء كثيرةً ، كالجوهر الواحد يقبَل السوادَ والحركةَ . ولا شكّ فى انّ مفهومات سلب تلك الاشياء عنه و اتّصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء ، مختلفة ، ويعود التقسيم المذكور ، حتّى يلزم انّ الواحد لايسلب عنه الّا واحد ، ولايوصف الّا بواحد ، ولا يقبل الّا واحداً . قلت : ولامَساق للاعتراض على هذه الحجّة فى شيء ممّا اورده. امّا الاوّل ، فلانّ السلب البسيط ، بما هو سلب بسيط ، ليس يُحَوِّجُ صدقه الى علة او عليّة ، بل انّما مناطه و مِلاكُه انتفاء تحقّق علّة لصدق الايجاب . و امّا الاخيران ، فلانّ شيئاً من الاتّصاف بالاشياء الكثيرة و قبول الاشياء الكثيرة بالفعل ، ليس يتصحّح الّا من تلقاء الاستناد الى حيثيّات تعليليّة مختلفة . فلانقض ولا معارضة هناك اصلا . وانّما كان يتوجّه شيء منهما ، لو لم تختلف الحيثيّة مطلقا .

وقال خاتم بَرَعة المحقّقين ، فى شرح الاشارات : والجواب انّ سلب الشيء عن الشيء واتّصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء ، امور لاتتحقّق عند وجود شيء واحد ، لاغير ، . فانّها لاتلزَم الشيءَ الواحدَ ، من حيث هو واحد ، بل تستدعى وجودَ اشياءَ فوق واحدة تتقدّمها ، حتّى تلزَم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة . وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ، ليس بمحال . بيانه انّ السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدّمانه ، ولا يكفى فيه ثبوت المسلوب، عنه فقط . و كذلك

الاتّصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة. والقابليّة الى قابل ومقبول اوالى قابل وشىء يوجد المقبولَ فيه، واختلاف المقبول، كالسواد والحركة، يفتقر الى اختلاف حال القابل. فانّ الجسمَ يقبلُ السواد، من حيث ينفعل عن غيره، و يقبَل الحركةَ، من حيث تكون له حال لاتمنع خروجَه عنها. وامّا صدور الشىء عن الشىء، فامر يكفى فى تحقّقه فرض شىء واحد هو العلّة. والّا، لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد. انتهى كلامه.

و بالجملة، قياس صدور الكثرة عن الواحد الحقّ من كلّ جهة، على الاتّصاف باوصاف كثيرة، وقبول مقبولات كثيرة من تلقاء علل مختلفة، بحسب اختلاف استحقاقات الموصوف واستعدادات القابل، خارج عن جادّة طريق العقل ومسلك سبيل التحصيل.

وَمِيْضٌ

و هناك فى سياقة البرهان مسلك ثالث، تكرّر فى كلام الشريك، ولا سيّما فى التعليقات، ولخصّه التلميذ فى «التحصيل»، اذ قال: واعلم انّ البسيط الّذى لاتركيب فيه اصلا، لايكون علّة لشئين معاً، معيّةً بالطبع. فانّه لايصدر عنه شىء الّا بعد ان يجب صدوره عنه. فان صدر عن آج، من حيث يجب صدور ب عنه، لم يكن حينئذ واجبا صدور ب عنه. فانّه ان صدر عنه ج، من حيث يجب صدور ب عنه، كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ماليس ب، فلايكون، اذن، صدور ب عنه واجبا. فاذن، كلّ بسيط، فانّ ما يصدر عنه اوّلا، يكون احدىّ الذات. انتهى كلامه.

قلت: والاصل فى هذا الالباب، بعد ما تحقّقه، ان تستيقن انّه يجب ان يكون لكلّ علّة موجبة لمعلول بعينه، خصوصيّة ذاتيّة بالنسبة الى ذلك المعلول، تستوجب ترتّبه بخصوصه على نفس ذاتها، بما هى هى. وانّما اعنى بـ« الخصوصيّة » كون العلّة من حيث نفسها مبدأ استيجاب ترتّب المعلول بخصوصه عليها وانبعاثه عنها. فما لم يكن بين الشئين بخصوصهما مناسبة ذاتيّة، بحسب خصوصيّة جوهر الذات، ليست هى بين سائر الاشياء، لم يجب اختصاص احدهما بالآخر، بوجوب الترتّب عليه والانبعاث عنه، بحسب سنخ جوهر الذات، بالضرورة العقليّة بتّةً. فمبدأ تلك الحيثيّة بحسب جوهر الذات،

هوالمعبّر عنه بـ« الخصوصيّة الذاتيّة » . و بالجملة ، كلّ ممكن ، فانّه مسبوق الوجود لامحالة بوجوب ، هو وجوب صدوره عن الفاعل . فوجوب صدور الاثر عن المبداء الاوّل ، امّا لذاته ، اولغيره . فان كان لغيره ، لم‌يكن مستند اليه بالذات . والكلام فى المُستَنَدِ اليه‌بالذات . وان كان‌لذاته ، و ذاته شىء واحد حقيقىّ ، فلايتصوّرمنه حصول شئين على سبيل الوجوب . فامّا مايسبق الى اوهام المشكّكين ، انّه من المحتمل ان‌يكون للواحد الحقّ ، من حيث جوهر ذاته ، مناسبة ذاتيّة بالنسبة الى شيئين مثلا ، لاتكون له تلك المناسبة بالقياس الى غيرهما من سائر الاشياء ، فهما بخصوصهما يتعيّنان من بين الاشياء ، بحسب تلك المناسبة ، بالصدور عنه والترتّب عليه فى درجة واحدة ، دون سائر الاشياء ـ فمن سخيف الوهم وساقط الاحتمال ، عند تدقيق التأمّل و تسوية الذهن و تلطيف القريحة . اليس من المنصرح؟ـ انّه‌ان كانت خصوصيّة ذات احدذينك‌المعلولين معتبرة بخصوصها ، فى تلك المناسبة الذاتيّة الّتى هى ميزان تصحيح العلّيّة والمعلوليّة بين‌الجاعل و المجعول ، وملاك الامر فى‌الصدور على جهةالوجوب ، لم‌يكن‌يصحّ صدور الآخرمنهما عنه ، بحسب تلك‌المناسبة الذاتيّة المشتركة بتّة . و ان لم‌تكن هى بخصوصها معتبرة هناك ، بل كانت الخصوصيّة مُلْغاةالاعتبار اتّفاقيّة الصحابة ، فى‌وجوب‌الصدور عنه وتعيّن الترتّب عليه ، فقد رجع‌الامر فى‌المعلوليّة الصدوريّة على‌الجهة الوجوبيّة الى القدر المشترك ، ولايصحّ ان يوصف شىء من خصوص احدى الهويّتين بذلك ، الّا بالعرض ، من حيث التضمّن للقدر المشترك الّذى هوالمعلول بالذات ، والقدر المشترك امر واحد . فاذن ، لايتصحح صدور معلولين عن علّة واحدة فى درجة واحدة . و من كابَرولجّ فى ذلك ، فقد انسلخ عن‌الفطرة الانسانيّة ، اوتخلّع من جبلّة الانصاف . و بالجملة ، فقد خرج من تخُوم ارض العقل و من حدود اقليم الفطرة . ولشدّة وضوح الامر ، وافق المتكلّفون حزبَ الحقيقة فى اثبات هذا الاصل .

قال شارح‌الملخص . وسمعت انّ بعض‌الحكماء ادّعى انّ العلم بهذاالمطلوب ضرورىّ لابرهانىّ . وقال : انّا عندالانصاف ، اذا تأمّلنا وتفكّرنا تامّلا وتفكّرآوافيين، علمنا

يقينا انّ البسيط الحقّ ، من غير تعدّد الآلات والادوات والشرايط والقوابل ، استحال ان يكون مصدر الاكثر من شيء واحد . انتهى قوله . وكانّه عنى ببعض الحكماء خاتم المحقّقين البرَعة ، حفّه الله تعالى برضوانه ورحمته .

وَميضٌ

قال امام المتشكّكين فى المحصّل : مسئلة ، العلّةُ الواحدة ، يجوز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد عندنا ، خلافا للفلاسفة والمعتزلة . لنا انّ الجسميّة تقتضى الحصول فى المكان و قبول الاعراض . احتجّوا بانّ مفهوم كونه مصدرا لاحد المعلولين ، غير مفهوم كونه مصدرا اللآخر . فالمفهومان المتغايران ، ان كانا داخلين فى ماهيّة المصدر ، لم يكن المصدر فردا ، بل كان مركّبا . وان كانا خارجين ، كانا معلولين ، فيكون الكلام فى كيفيّة صدورهما عنه كالكلام فى الاوّل ؛ فيُفضى الى التسلسل . وان كان احدهما داخلا والآخر خارجا ، كانت الماهيّة مركّبةً ، لانّ الداخل هو جزء الماهيّة ، وماله جزء كان مركّبا ، وكان المعلول ايضا واحداً ، لانّ الداخل لايكون معلولا . والجواب انّ مؤثّريّة الشيء فى الشيء ليست صفة ثبوتيّةً ، على مابيّناه . واذا كان كذلك ، بطل ان يقال انّه جزء الماهيّة اوخارج عنها .

فقال خاتم البرَعَةِ المحصّلين فى نقده ، اقول : الاشعريّة قالوا : الصفة الواحدة لاتقتضى اكثر من حكم واحد . امّا الذات الواحدة ، فلم يقولوا ذلك فيه ، اذ لم يقولوا بعلّيّة ما عدا الصفات . والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك فى الذوات ايضا . و صاحب الكتاب خالف الكل . والحصول فى المكان وجودىّ ومعلول للجسميّة من باب التأثير ، وقبول الاعراض ليس بوجودىّ عنده ، وان كان وجوديّا ، لكنّه من باب التأثّر . وهم لايمنعون كون العلّة الواحدة مع كونها فاعلة ، كونها منفعلة . فليس هذا الدليل بصحيح. و دليلهم غير مبنىّ على كون المؤثّريّة ثبوتيّة ، بل مفهومه انّ مؤثّريّة المؤثّر الواحد فى اثر ، لاتكون من جهة مؤثّريّته فى غير ذلك الاثر. ثمّ الجهتان امّا داخلتان اوغير داخلتين ، الى آخره .

ثمّ قال صاحب الكتاب : والّذى يدلّ عليه ، هو انّ مفهوم كون النقطة محاذيةً لهذه النقطة من الدايرة ، غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ، ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات ، كون النقطة مركّبةً . وكذا مفهوم كون الالف ليس ب ، مغاير لمفهوم انّه ليس ج ، ولم يلزم من تغاير هذه السلوب ، وقوع الكثرة فى الماهيّة ، فكذا هيهنا.

فقال المحقق البارع الناقد ، اقول : الاضافة والسلب لايُعقَلان فى شىء واحد . وعندهم انّ العلّة الواحدة لايصدر عنها شيئان من حيث انّها واحدة ، ولايمنعون صدور شيئين بقبلهما قابلان عنها . فلا يتوجّه النقض بالاضافة و السلب عليهم . انتهى كلام نقد المحصّل بعبارته .

فقد تلخّص من ذلك ، انّ خصوصيّة ذات الفاعل المقتضى لوجوب صدور المعلول عنه ، لو كانت مشتركة بين مجموع المعلولين و بين كلّ واحد منهما بخصوصه ، لم يكن يصحّ ان يتعيّن بحسب تلك الخصوصيّة صدور المجموع ولا صدور كل واحد بخصوصه ، اذ تلك الخصوصية ليست هى مطلقة لشىء متعيّن بخصوصه بالقياس الى اىّ شىء كان غيره ، بل هى خصوصيّة لكلّ من الامرين و لمجموعهما بالقياس الى ماعدا هما فقط . فهى خصوصيّة مرسلة مبهمة ، لايتعيّن بحسبها صدورهما جميعاً ، ولا صدور شىء منهما بخصوصه ، اذ هى سواسية النسبة الى ذلك كلّه . فاذن ، ليس لصدورهما بدٌّ من ان يكون الاقتضاء آن المختلفان مستندين الى جهتين مختلفتين فى ذات العلّة الفاعلة التامّة ، اذ لو استند الى الذات الاحديّة الواحدة من جميع الوجوه ، لزم كون الواحد الحق بحسب ذاته مختصّا باحدهما وبالآخر و بهما جميعاً ، فيكون هو بحسب ذاته لا بالنسبة الى كلّ من الامور الثلثة ، بحيث يصحّ انّه ، من حيث يقتضى ايّاه لاغيره ، يقتضى غيرَه لاايّاه ، هذا خلف . فاذن ، لامنتدح من الاستناد الى جهتين مختلفتين فى الذات ، يكون هو بحسب احدى الجهتين بخصوصها مقتضيا لاحد الامرين بخصوصه ، دون غيره . فاذن ، يجب ان يكون الصادر الاوّل عن البارئ الاحد الحقّ سبحانه ، ذاتا بسيطةً وهويّةً متّاحدّة .

فان قلت : اليس البارئ الحقّ سبحانه متّصفا بسلوب و اضافات متعدّدة ؟ فلم لايجوز ان تصدر عنها ، باعتبار السلوب والاضافات ، اشياء كثيرة فى درجة واحدة ، فيكون هو بحسب كلّ من تلك الاعتبارات ، مختصّ النسبة بواحد من تلك الاشياء ، و مخصّصا له؟ قلت: قددَريتَ انّ السلب والاضافة فرع المسلوب والمضاف اليه. والكلام فى الصادر الاوّل ، وليس فى مرتبة صدوره سلب ولا اضافة اصلا . فالسلب يعتبر على وجهين . الاوّل السلب البسيط المحض بما هو سلب . وبهذا الاعتبار لايصحّ هناك تحقّق شيء يعبّر عنه بالسلب ، فينضمّ الى العلّة ، ويتعدّد بحسبه العلّة ، بل انّما يخبرعن لفظه. و انّما مصداقه ان يتقرّر ذات العلّة ، وينتفى غيرها . فاذن ، لايُعقَل تعدّد العلّة ولا تغاير الاقتضاء اصلا . والثانى ان يعتبر بما له حظّ مّا من الثبوت ونصيب مّا من التحقّق، فيصحّ اعتبار انضمامه الى الذات حينئذ ، و يتكثّر بحسب ذلك الاعتبار ، حيثيّات ذات العلّة . ولكن ليس يتصحّح ذلك ، الّا بعد حصول الكثرة وصدورها عن الواحد الاحد الحقّ سبحانه.

فان قلت : اذاكان صدور المعلول عن العلّة بحسب الخصوصيّة والمناسبة، فلاتكون العلّة علّة لذاتها ، بل باعتبار تلك الخصوصيّة . فلاتكون واحدا حقيقيّا ، لاشتمالها على امرين مختلفين ، هما نفس الذات و اعتبار الخصوصيّة. فاذن، لا يتصحّح صدور المعلول الواحد عن العلّة الواحدة ، اذ كلّ علّة تكون لامحالة متكثّرة بهذا الاعتبار ، قلت : الم نَتْلُ عليك ؟ـ انّه انّما ريم بـ« الخصوصيّة » هناك ؛ ماهومبدأ استيجاب خصوصيّة هويّة المعلول بخصوصها . والتعبير عنه بـ« الخصوصيّة » لعَوز العبارة، لاامر زايدعلى نفس ذات العلّة الفاعلة الموجبة . فذلك المبدأ فى صورة صدور الواحد عنه ، هو عين ذاته من غير امر مّا زائد على نفس الذات اصلا. فامّا على تقدير صدور المتعدّد، فليس يتصحّح ذلك ، اذ كلّ ما للمعلول من سِنخ جوهر الذات و خصوصيّة الهويّة ونحوالوجود والشخصيّة وغير ذلك ، فهو من تلقاء العلّة الفاعلة ، ومن المسبّين بتّةً ، انّ الاشياء ، اذا تساوت نسبتها الى بارئها واستوت نسبة بارئها اليها ، لزم تساويها فى جميع

مالها . فلایتصوّر هناك اشیاء متكثّرة وهویّات متعدّدة اصلا . فَلْیُثْبَت .

وَمِیضٌ

قال خاتم بَرَعةِ المحقّقین ، فی شرح الاشارات: لایقال : الصدور ایضا لایتحقّق الّا بعد تحقّق شیء یُصدَرُ عنهُ و شیء صادرٍ ، لانّا نقول : « الصدور » یطلق علی معنیین ، احدهما امرٌ اضافیٌّ یعرض للعلّة والمعلول ، من حیث یكونان معاً و كلامنا لیس فیه . والثانی كون العلّة بحیث یصدرعنها المعلول ، وهو بهذا المعنی متقدّم علی المعلول ، ثم علی الاضافة العارضة لهما ، وكلامنا فیه . وهو امر واحد ، ان كان المعلول واحداً . و ذلك الامر قدیكون هو ذات العلّة بعینها ، ان كانت العلّة علّة لذاتها ، و قد یكون حالة تعرض لها ، ان كانت علّة لالذاتها ، بل بحسب حالةٍ اخری . امّا اذا كان المعلول فوق واحد ، فلامَحالة یكون ذلك الامر مختلفاً . ویلزم منه التكثّر فی ذات العلّة ، كمامرّ . انتهی كلامه بألفاظه .

ونحن نقول . فی هذا الكلام مالیس هو بوَزین الصحّة فی میزان التحصیل والتحقیق . بل المُعایَر بمعیار التفتیش الغائِصِ والفحص البالغ فی مذهب العقل الصریح والبرهان الصحیح ، هو انّ الله سبحانه بنفس ذاته الاحدیّة من كلّ جهة ، فاعل جوهر ذات الصادر الاوّل ، والعلّیّة الصدوریّة بالمعنی الثانی الغیر الاضافیّ الّذی ذكره ، بالنسبة الی الصادر الاوّل بخصوصه الّذی هو من مراتب الاعتبارات السابقة علی تقرّره ووجوده ، انّما هی كون الباریٔ الفعّال بذاته ، بحیث یجب صدور المعلول الاوّل بخصوصه عنه بالفعل . فهذا المعنی الغیر الاضافیّ ، هو من المراتب المتقدّمة علی ذات المعلول الاوّل ، ثمّ علی العلّیة الصدوریّة الاضافیّة بالقیاس الیه ، الّتی هی فرع وجود المضافین . فهذا المعنی كما انّه متقدّم بالمرتبة العقلیّة علی جوهر ذات المعلول الاوّل ، و مستتبع ایّاه فی الاعتبار العقلیّ ، فكذلك هو متاخّر فی اعتبار العقل عن مرتبة ذات الباریٔ الفعّال ، ولازم له و تابع ایّاه ، ولیس هو عین مرتبة ذاته سبحانه . انّما العلّیّة الصدوریّة الغیر الاضافیّة الّتی هی عین ذاته سبحانه ، معناها كونه سبحانه بحسب مرتبة ذاته ، بحیث یجب

عنه بالذات صدور كلّ مايكون خيراً مطلقاً لنظام الوجود على الاطلاق .

فاذن ، للعلّيّة الصدوريّة معنيان غيراضافيّين ، ومعنى ثالث اضافىّ . والّذى هو عين ذاته سبحانه من المعنيين الغير الاضافيّين ، هو حيثيّة وجوب افاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات ، لاالّذى هو بحسب خصوصيّة ذات معلول خاصّ بخصوصه. فالّذى هو بحسب خصوصيّة ذات المعلول الاوّل ، انّما هو لازم لفس ذاته سبحانه ، لانّه عين مرتبة ذاته .

والبرهان على ذلك ، من سُبُلٍ ثلثة . الاوّل انّ اعتبار وجوب صدور المعلول الاوّل بخصوصه الّذى هو احد معنيي العليّة الحقيقيّة المتقدّمة بالذات على ذات المعلول، متأخّر بالذات عن مرتبة امكان ذات المعلول ، ومتقدّم على مرتبة تقرّره ووجوده ، على ما قد تعرّفتَ ، فى ترتيب المراتب العقليّة السابقة على مرتبة وجود المعلول. فمايكون متاخّرا بالمرتبة عن مرتبة امكان المعلول تاخّرا بالذات ، كيف يصحّ ان يكون عين ذات البارىء الفاطر المتقدّم بالذات على ماسواه مطلقا ؟

الثانى انّ وحدة ذات المعلول الاول ، وحدة عدديّة داخلة فى باب الاعداد، كماهو شاكلة الوحدة فى كلّ ما فى عالم الامكان . فكذلك العلّيّة الّتى هى بالنسبة اليه بخصوصه، تكون واحدة بالعدد ايضا لامحالة . ووحدة الواحد الاحد الحقّ، تعالى كبرياؤه ، متمجد عن شاكلة الوحدة العدديّة ، ومتقدسة عن الدخول فى باب الاعداد ، على ماحقّقه شركاء الصناعة . وقد فصّلنا القول الفصلَ فيه ، فى كتاب التقديسات و فى كتاب تقويم الايمان . فكيف يكون الواحد بالوحدة العدديّة عين ذات المتعالى عن الوحدة العدديّة ؟

الثالث انّه انما يصحّ ان يكون عين ذاته سبحانه ، من صفات الكمال ، مايكون كما لا مطلقا للوجود ، بماهو وجود. ومن المستبين ان كونه جلّ ذكره ، بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المعلول بخصوصه ، ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود ، مع عزل النظر عن كلّ اعتبار سواه ، وعن كلّ خصوصيّة دونه . بل هو من اوصاف المجد والكبرياء لذاته ، جلّ ذكره ، من حيث اعتبار نسبته الى هذه الذات المعلولة بخصوصها.

وبالجملة ، قدتلونا عليك فيما سلف ، انّ علوّه و مجده سبحانه ، هو انّه فی ذاته بحيث يصدر عنه كلّ خير و يَفِيضُ عنه كلّ وجود و كلّ كمال وجود ، لانّ هذه الذاتَ بخصوصها صُنعُه ، وهذا الوجودَ بخصوصه فيضه . فالاخير كما له ومجده بحسب النسبة الى خصوصيّات الموجودات ، والاوّل مجده وكما له بحسب ذاته على الاطلاق. وكذلك عزّه وعَلاء ، جلّ سلطانه ، هو انّ ذاته بحيث يدبّر نظام الوجود و يخلق كلّ ماهيّة وانيّة و يفعل كلّ ذات و وجود وكلّ كمال ذات وكمال وجود ، لا انّ نظام الوجود بالفعل صَوْغُه وصِيغَتُه ، والموجودات باسرها خلقُه وخليقتُه ، فالاخير وصفُه باعتبار نسبته الى ماعداه ، والاوّل صفته باعتبار ذاته . ولذلك كان كما له فی فعّاليّته وخلّاقيّة ، قبل وجود الممكنات و عند وجودها ، على سَنَنٍ واحد وعلى جهة واحدة ، كما كما له فی عالميّة سبحانه بكلّ شیء ، هوانّه بنفس ذاته يعلم الاشياء ، قبل وجودها ومع وجودها ، لانّ الاشياء معلوماته .

فاذن ، صدور كلّ معلول عنه سبحانه ، على سبيل الوجوب ، اعنى فاعليّته التامّة بالنسبة اليه يطلق ، فی لغة الحكمة واصطلاح الصناعة الّتی فوق الطبيعة ، على معان ثلثةٍ ، الاوّل انّه ، جلّ ذكره ، بحسب نفس ذاته ، بحيث يجب ان يصدر و يفيض عنه كل ما هو خير وكمال لنظام كلّ الوجود . وهذا المعنى ، هوعين مرتبة ذاته الحقّة الاحديّة .

الثانی كونه سبحانه ، بحيث يجب ان يصدر عنه هذا المعلول بخصوصه ، بما انّه من خيرات نظام الوجود وكمالاته . وهذا المعنى من صفات جوهرة المعلول و اعتباراته المترتّبة المتقدّمة على مرتبة وجوده ، وهو فی المعلول الاوّل لازم ذات الباریٔ الفعّال المنبعث عن نفس ذاته ، عزّ سلطانه ، من حيث انّ المعلول الاوّل بحسب خصوص ذاته ودرجته فی الكمال ، افضل المعلولات واقربها منه سبحانه ، باعتبار المناسبة الذاتيّة . فيجب لامحالة ان يكون هو اوّل مايَصدر ويفيض عن مبدعه وصانعه ، جلّ ذكره ، بحسب امكانه الذاتی ، من غير واسطةٍ مُنتَظَرٍ وتوسّط سببٍ و شرط اصلا .

الثالث الجاعليّةَ الاضافيّة المضايفة المجعوليّة الحاصلة معها فی درجة واحدةٍ ،

متاخّرة عن مرتبة ذات الجاعل ومرتبة ذات المجعول جميعاً . فالجاعليّة الحقيقيّة بالمعنى الاوّل الّذى هو عين ذات الجاعل الحقّ ، مبدأ الجاعليّة الحقيقيّة بالمعنى الثانى الّذى هو لازم نفس ذاته الاحديّة الحقّة بالنسبة الى معلوله الاوّل ، كما الجاعليّة بالمعنى الثانى مبدأ الجاعليّة الاضافيّة الّتى هى المعنى الثالث . وكلّ من المعنيين الاخيرين ، يتكثّر بتكثّر المعلولات ، على خلاف الامر فى المعنى الاوّل ، اذ هو عين الذات الاحديّة الحقّة ، لكونه من الكمالات المطلقة والصفات الحقيقيّة . ولن يتكثّر بتكثّر المعلولات ابداً ، بل يشتدّ ظهور وحدته ، كلّما ازداد تكثّر المعلولات ، على سياق ما فى اثولوجيا .

وَميضٌ

ولعلّك تقول . اذا كان البسيط الاحد الحقّ لازمٌ ذاتىّ ينبعث عن نفس ذاته و يزيد على صِرفِ حقيقته ، لزم ان يكون هو بنفس ذاته الاحديّة قابلا وفاعلا لذلك اللازم ، وهو محال ، اذ نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ، ونسبة الفاعل الى معلوله بالوجوب. فكيف يتصحّحان بحسب حيثيّة واحدة ؟

فيقال لك : هذا امر قد جاض فيه عن سواء السبيل ، شيخ اصحاب الذوق فى المطارحات و فى التلويحات وفى حكمة الاشراق . وعليه عول فى احالة كون علم الله سبحانه بماسواه انطباعيّا حصوليّا بارتسام صورة المعلوم فى ذاته الحقّة ، كما فى الواح الاذهان العالية والسافلة . ثمّ اقتاس به فى ذلك خاتم المحصّلين البرَعَةِ فى شرح الاشارات ، و مشى على ذلك فى تشكّكات ٍكثيرة علّامة المتشكّكين فى المباحث المشرقيّة .

فنحن فى الايماضات والتشريقات و فى تقويم الايمان ، اوضحنا سبيل الحقّ وحقّقنا انّ القابليّة والفاعليّة تقعان باشتراك اللفظ على معان ثلثة مختلفة . احدها كون الشىء قابل لمفهوم ، بمعنى كونه متّصفا بذلك المفهوم ، وفاعلا له ، بمعنى كون ذلك الاتّصاف من تلقاء اقتضائه ايّاه . والقابل بهذا المعنى ، ليس يأبى ان يكون هو الفاعل بعينه ، من غير اختلاف جهة وتغاير حيثيّة ، اذا كان الاتّصاف بالمفهوم من اقتضاء جوهر الذات ، لا من تلقاء علّة مقتضية خارجة عن قوام نفس الذات اصلا . فتكون الذات ، اذن ، ممتنعة

الانسلاخ عن الوصف فى متن الواقع و حاقّ نفس الامر ، بل انّما يصحّ انسلاخها عنه فى مرتبة نفس الماهيّة من حيث هى هى ، كما الامر فى لوازم الماهيّة بالقياس الى ملزومها. فنسبة هذا القابل الى مقبوله ، بالوجوب لا بالامكان بالضرورة . وعلى هذا السبيل عاقليّة المجرّد عن المادّة و معقوليّة لذاته البسيطة ، فانّ ذلك لايستوجب تكثّر او تغاير الا فى الذات ولا فى الاعتبار اصلا .

و ثانيها كون الشىء قابلاً ، بمعنى كونه مستفيداً متاثّرا من الجَنبَةِ العالية ، وفاعلاً بمعنى كونه مفيدا مؤثرا فى الجنبة السافلة ، كما فى الجواهر المجرّدة من العقول الفعّالة والنفوس المدّبرة . والقابل بهذا المعنى ايضا من الجناب الاعلى ، ليس يأبىَ ان يكون هو الفاعل بعينه فى العالم الاسفل ، ولكن لا من جهة واحدة بحسب حيثيّة غير مختلفة ، بل من جهتين مختلفتين فى قوام الذات ، بحسب تكثّر حيثيّتين متغايرتين بالاعتبار ، وهذا القبول ايضا ، لايكون الّا بالنسبة الوجوبيّة . كما الفعل من غير فرق من هذا السبيل .

و ثالثها كون الشىء قابلا من القبول ، بمعنى القوة الاستعداديّة المُضَمَّنِ فيها الانسلاخ عن المقبول المُستَعَدّ له اوّلاً ، ثمّ التلبّس به بالفعل اخيراً ، و فاعلاً من «الفعل» بمعنى اخراج ما بالقوّة من جَوّ كَتْمِ القوّة الى متن فضاءِ الفعل . فالقابل بهذا المعنى ، يمتنع ان يكون هو الفاعل بعينه ، بل يجب ان يكون امرا آخر مباينا له بالذات فى حاقّ الواقع البتّة . و يمتنع ان يكون الشىء مخرجاً لنفس ذاته من القوّة الى الفعل بوجه من الوجوه اصلا ، اذ القابليّة بهذا المعنى يجب ان لاتكون الّا بالنسبة الجوازيّة ، والفاعليّة الّا بالنسبة الوجوبيّة . فهذا الضابط هو ميزان الحقّ ومعيار الحكمة فى هذه المسئلة .

و امّا امتناع كون علم العليم الحقّ حصوليّا انطباعيّا ، بارتسام الصورة الذهنيّة الظلّيّة فى ذاته الاحديّة الحقّة الواجبة من كلّ جهة ، فسبيل برهانه ما نحن سلكناه فى التقويمات والتصحيحات من مسالك عميقة تحقيقيّة ، لا ما استنهجه هولاء الحائدون عن السبيل . وقد اعلن شريكانا فى التعليم والرياسة من قبلُ ، بمثل ما تلوناه عليك ، كلّ فى تعليقاته بعبارة واحدة ، حيث قالا بهذه الالفاظ :

تعليق : القابل يعتبر فيه وجهان ، احدهما ان يكون يقبل شيئاً من خارج ، فيكون ثمّ انفعال وهيولى تقبل ذلك الشيء الخارج ، وقابل لما هو فى ذاته من ذاته ، لا من خارج ، فلا يكون ثَمّ انفعال . فان كان هذا الوجه الثانى صحيحاً ، فجايز ان يقال على البارى تعالى .

ثمّ قالا بهذه العبارة . وفرقٌ بين ان يوصف جسم بانّه ابيض ، لان البياض يوجد فيه من خارج ، و بين ان يوصف بانه ابيض ، لانّ البياض من لوازمه ، وانّما وجد فيه لانّه هو ، لوكان يجوز ذلك فى الجسم . واذا اخذت حقيقة الاوّل تعالى على هذا الوجه ، و لوازمه على هذه الجهة ، استمرّ هذا المعنى فيه ، و هو انّه لا كثرة فيه ، و ليس هناك قابل و فاعل ، بل هو من حيث هو قابل هو فاعل ، و هذا الحكم مطرّد فى جميع البسايط ، فانّ حقايقها هى انّها تلزم عنها اللوازم وفى ذاتها تلك اللوازم ، على انّها من حيث هى قابلة فاعلة ، فانّ البسيط عنه وفيه شيء واحد ، اذ لا كثرة فيه ، ولا يصحّ فيه غير ذلك . والمركب يكون ما عنه غير مافيه ، اذ هناك كثرةٌ . و ثَمّ وحدةٌ ، و حقيقته انّه يلزم ذلك ، فيكون عنه و فيه شيئاً واحدا . وكلّ اللوازم هذا حكمها ، فالوحدة فى الاوّل تعالى هى عنه وفيه ، لانّها من لوازمه . والوحدة فى غيره واردة عليه من خارج ، فهى فيه لا عنه ، و هناك قابل . و فى الاوّل تعالى القابل والفاعل شيء واحد . انتهى قولهما بالفاظهما .

ثمّ قال الشريك فى الرياسة :

تعليق : البسايط ليس فيها استعداد ، فانّ الاستعداد هو ان يوجد فى الشيء شيء عن شيء لم يكن ، و يكون استعداده لقبول ذلك الشيء مقدّما على قبوله بالطبع .

تعليق : النفس الانسانيّة لا يصحّ ان تكون فاعلة المعقولات قابلا لها بعد ان لم تكن . فانّ مثل ذلك يجب ان يسبقه معنىً مّا بالقوّة وفيها استعداد . فامّا الشيء الّذى حقيقته ان تلزمه المعقولات دائما ، فلا يجب ان يكون فيه معنىً مّا بالقوّة .

تعليق : لوكانت النفس الانسانيّة تفعل المفعولات بعد ان لم تكن تفعل ، لكان

فيهما مَعنىً مّا بالقوّة .

تعليق : الّذى يقبلا المعقولات ، لايصحّ ان يكون فاعلا للمعقولات ، لانّه لايصحّ ان يكون شيء واحد فاعلا و قابلا ، بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا، فانّه يسبقه معنى مّا بالقوّة .

تعليق : اقول انّه لايصدر عن شيء واحد بسيط من جميع الجهات ، الّا شيء واحد. فقد عرفت ان الشّيء لايوجد عن الشيء ، ما لم يجب عنه ذلك الشيء . فاذا وجب ان يصدر عن شيء شيء ، ثمّ صدر عنه من حيث وجب ان يصدر عنه الشيء الاوّل، ومن جهة ذلك الوجوب شيء آخر غير الاوّل ، لم يكن واجبا ان يصدر عنه الاوّل، و اذا لم يكن بسيط ، يصحّ ان يصدر عنه . فان صدر عنه من جهة طبعه شيء ، و من جهة ارادته شيء آخر ، كان الكلام فى اثنينيّة الطبع والارادة ووجوبهما عن شيء بسيط وصدورهما عنه ، كالكلام فى الاوّل . فيقال : لم وجب عنه ، من حيث الطبع كذا ، و من حيث الارادة كذا : فاذن ، لايصحّ ان يكون فى واجب الوجود كثرة اصلا . انتهى كلام التعليقات .

فقد تلخّص انّ كلّ ما هو بهاء حق للمتقرّر بماهو تقرّر ، وكمال مطلق للموجود بما هو وجود ، فانّه يجب ان يكون هو بعينه نفس صِرْفِ حقيقته الحقّة ، وعين مرتبة ذاته الواجبة سبحانه ، لامن لوازم ذاته الزائدة على كنه حقيقته . وما لايكون كذلك من صفات الكمال و نعوت الجلال ، كابداع مَاهيّةٍ فماهيّةٍ ، و ايجاد انيّة فانيّةٍ . فمن لوازمه المقتضاة لنفس حقيقته ، والتابعة لكمال ذاته وكبرياء مجده . واللّازم القريب لذاته الاحديّة الحقّة من كلّ جهة ، يمتنع ان يكون الّا بسيطا واحدا ، وهو وجوب صدور المعلول الاوّل البسيط الذات عنه ، ثمّ لوازمه التابعة متكثّرة فى درجات مترتّبة ، كايجادات المعلولات المتقدّمة فى المرتبة على وجوداتها فى ترتيب نظام الفيض ، الى اقصى الوجود ، ثمّ ممّا يترتب عليها من الاضافات التابعة والسلوب اللازمة ، على التراتيب المتنازلة طولا وعرضا ، الى ساقة النظام فليُتَثَبَّت .

وَمِيْضٌ

ومن حيث تعرّفتَ ، فاعلمن انّه كما وحدة العلّة الموجبة التامّة مستوجبة وحدة المعلول ، اذ ليس فى مُنّة طباع الكثرة استحقاق ان تصدر معاً عن العلّة الواحدة الحقّة فى درجة واحدة ، فكذلك الامر منعكس من جنبة المعلول . فوحدة المَعلول بطباعها مستدعية وحدة والعلّة. ويمتنع ان يستند معلول مّا واحدٌ ، وحدةً بالشخص اوبالنوع ، الى علّتين مستقلّتين ، ولو على البدليّة ، وسواءٌ فى الامتناع اكان ذلك على التعاقب والاستعقاب ، على سبيل التناوب فى الفطرة الثانية ، ام على التساوم والاستدال من بدؤ الامر فى الفطرة الاولى ، و اكانت المتعاقبات فى الفطرة الثانية اوالمتساومات فى الفطرة الاولى عِلَلاً تامّاتٍ ، ام شروطاً و متمّماتٍ للعلّة على سبيل التبادل . فذلك ايضا يُفضِى الى اختلاف العلّة التامّة بالمعنى اوبالعدد . و بالجملة ، يمتنع استناد طبيعة واحدة بعينها ، الى طبيعتين مختلفتين بالمعنى اوبالعدد مطلقا . اليس ؟ - امّا ان يكون لخصوصيّته احدى الطبيعتين بخصوصها قِسط مّا من المدخليّة فى العلّية ، من حيث افتقار المعلول اليها بخصوصها ، واعتلاقه بها بالذات البتّة ، فلم يكن يتصحح ان يتحقّق المعلول بالاخرى ، ويستحيل ان تَنُوبَ تلك عن هذه فى افاضته واستحداثه اوادامته وأستبقائه بتّة . اولا يكون للمعلول افتقار الى شيء من الخصوصيّين ، من حيث الخصوصيّة اصلا ، بل كانت كلّ واحدة منهما مُلغاة الخصوُصيّة فى ذلك راساً ، فتعود العلّيّة الى الطباع المشترك ، و تكون العلّة المفتاق اليها بالذات على الحقيقه هى القدر المشترك الّذى هو طباع واحد و طبيعة وحدانيّة ، وكلّ واحدة من الخصوصيّتين بخصوصها هى المشتملة على ماهو العلّة بالذات ، وليست هى العلّة على الحقيقة . و بالجملة ، ليس يصحّ ان يستند المعلول على الحقيقة الّا الى مايفتقر اليه و يعتلق به و يتوقّف عليه بخصوصه بالذات . وماعدا ذلك ، فلا يكون له اليه استناد ، الّا بالعرض ، بالضرورة العقليّة . وسواءٌ على النّبا الّذاتيّين اُفسّرت العلّيّة بالمُفتقَر اليَهيُيّة ، ام بالمعنى المصحح لتخليل الفاء . وبعض من يتنطّع من المقلّدين . يتمَجمجُ بما لامرجع له الى رادّة . فليتبَصّر.

وَميضٌ

فمهما اختلفت العلّة فى ظاهر الامر ، كانت العلّة بالحقيقة هى القدر المشترك ، والخصوصيّات مُلغاة الاعتبار فى العلّية ، الّا بالعرض . والحاصل كما فى نقد المحصّل ، انّ المعلول حينئذ مفتقر الى ماتشترك فيه العلل ، من حيث هى علل ، لاالى خصوصيّاتها . فقضيّة البرهان ، وجوب انحفاظ الوحدة بين العلّة والمعلول بالذات ، على الاستلزام المتكرّر من جَنبيتَّيَهِما ، بحسب طباع العلّيّة والمعلوليّة بالذات . ولٰكن ذلك من جانب العلّة وفى جنبة طباع العلّية على سبيل الاقتضاء ، ومن جانب المعلول وفى جنبة طباع المعلوليّة على سبيل الاستدعاء . فان رِيمَ ان يكون الامر من ذلك الجانب ايضا على سبيل الاقتضاء ، قيل انّ طباع المعلوليّة بالذات علّة مقتضية لكون المعلول الواحد مفتقرا الى علّة واحدة ، كما طباع العلّيّة بالذات علّة موجبة لكون العلّة الواحدة مقتضية لمعلول واحد . فهٰذا حكم اصل الوحدة هناك : فامّا نحو الوحدة الشخصيّة او النوعيّة او الجنسيّة ، ففى العلّة الفاعلة يقضى العقل الصريح انّ وحدة مجعولها ومفطورها يمتنع ان تكون اقوى تحصّلا من وحدتها ، وانّ الارادة الكلّيّة المرسلة والراى الكلّى المرسل ، لاينبعث ولايصدر عنهما فعل متعيّن . فالطبيعة المرسلة النوعيّة ، اذ هى سواسية النسبة الى الشخصيّات المتعيّنة ، لاتستطيع ان يكون من صنعها اخراج هويّة متعيّنة شخصيّة من النسبة الامكانيّة الى النسبة الوجوبيّة . وكذلك الطبيعة المرسلة الجنسيّة ، نسبتها الى التعيّنات النوعيّة واحدة . فكيف يتصحّح من تلقائها خروج تعيّن نوعى من النسبة الجوازيّة الى النسبة الوجوبيّة . وامّا فى مطلق العلّة من الشرايط والمصحّحات ، فلاانقباض للعقل من ان يكون لطبيعة مّا مرسلة واحدة ، بالوحدة النوعيّة اوالوحدة الجنسيّة مثلا ، مدخليّة فى استتمام فاعليّة العلّة الفاعلة لهويّة شخصيّة متعيّنة ، او لطبيعة نوعيّة محصّلة ، على ماانا اذهب اليه وارى اتّجاهَ البرهان شطره .

والشريك فى الرياسة يذهب الى ايجاب الانعكاس من الجنبتين مطلقا فى مطلق العلّة . ويحكم فى رابعة برهان الشفاء ، احتذاءً لما فى التعليم الاوّل ، وفى الالهىّ منه ، انّ

المعلول المتّحد بالنوع لايستند الى المتّحد بالجنس اصلا . والواحد بالنوع يجب ان يكون لمطلق علّته الوحدةُ الشخصيّة او الوحدة النوعيّة . وليستُ اجد مساق البرهان اليه ، الّا فى العلّة الجاعلة الّتى هى المخرجة من القوّة الى الفعل ، ومن البطلان الى التقرّر ، ومن الجواز الى الوجوب ، وفى حيثيّات ذاتها المصحّحة للاستناد الى جاعليّتها بالفعل .

وَمِيضٌ

اليس؟ — انّما العلّة على الحقيقة هى المُفتَقَرُ اليه بالذات والمعلوليّة الصدوريّة ، انّما مناطلها ومِلاكُها ومنبَعُها ومعدنها ، طباع الامكان الذاتىّ . والامكان الذاتىّ ، انّما مقتضاه ، فى جليل النظر ، الافتقار والاستناد الى العلّة الفاعلة ، وعندالنظر الدقيق ، كون العلّة الفاعلة واجبة الوجود بالذات . فاذن ، لاعلّة بالذات على الحقيقة ، الّا العلّة الفاعلة ، وسائر العلل المصحّحات الاستناد الى فاعل الذات وصانع الوجود بالفعل ، اذ لم يكن للمعلول فى جوهر ذاته صلوح الصدور عن فاعله ، من غير واسطة ورابطة ومُعِدّ ومُهيِّءٍ . وليس يصحّ ان يكون لمعلول واحد بعينه ، بالنظر الى جوهر ذاته ، الّا علّة فاعلة تامّة واحدة بعينها ، يستند وجوده بالفعل الى وجودها ، وعدمه بالفعل الى عدمها . والجاعل الفاعل لجوهر الذات الشخصية يمتنع ان يكون الّا موجودا متعيّنا متشخّصا بذاته . وربّما يُحوِج خصوصيّة ذات المعلول ، بحسب مرتبته فى الامكان ، الى ان يُعتَبر انضمامُ طبيعةٍ مّا مرسلة من المهيّات والمصحّحات الى جاعله الشخصىّ ، لتشتّم العلّة الفاعلة التامّة الواحدة بالشخص . وليس يوجب ذلك خروجَها عن الوحدة العدديّة الشخصيّة ؛ كما جاعل الهيولى الشخصيّة المبهمة يوجدها ويستبقيها بصورةٍ مّا من الصور الجوهريّة المتواردة عليها ، وهو واحد بالعدد متعيّن بالشخص ، فشخصيّة العلّة التامّة للهيولى الواحدة بالشخص ، مُستَحفَظةٌ بتشخيص جاعلها الشخصىّ المتعيّن بوحدته الشخصيّة ، فى مستبقاة الوجود والتشخّص بعلّتها التامّة الواحدة بالشخص ابداً . و كذلك ليس يصحّ ان تكون لعدم المعلول المعيّن علّة ، الّا عدم علّته التامّة الواحدة بعينها . فامّا عدم احدى العلل بعينها او لابعينها ، وعدم احد الاجزاء بعينه او لابعينه ،

ان كان المعلول مركّب الذات ، فليس ممّا له وصف العلّيّة بالذات وعلى الحقيقة . بل انّما يقارن ويلزم ماهو العلّة بالذات على الحقيقة .

وَمِيْضٌ

فاذن ، قد انصرح انّما يتعاطاه المقلّدون ويدور على افواههم وتمُورُ به السنتُهم ، انّ اللّازم الاعمّ يصحّ ان يتحقّق فى غير الملزوم ، بخلاف اللازم المساوى ، وانّ اتّحاد اللوازم لايصادم اختلاف الملزومات ، لجواز كون اللّازم اعم تحقّقا من الملزوم ، امر لامصير له الى عالم الحقيقة ، وانّما معادُه خلط ما بالعرض بما بالذات ، والضابط الصحيح فى ميزان العقل الصريح ، اِنّ اىَّ معنىً يلزمَ خصوصيّاتٍ فوقَ واحدةٍ ويُلحَقُ بها او يُنتزَعُ منها ، واىَّ مفهوم يُحمَلُ على خصوصيّاتٍ عدّةٍ ، كان من جوهريّاتها المقوّمة او من عرضيّاتها اللّاحقة ، فانّ مناط اللزوم ومستحقّ الالحاق ومبدأ الانتزاع ومطابَقَ الحمل ، انّما هو الطباع المشترك ، ولاحظّ لشىء من الخصوصيّات من ان يكون لها بخصوصها مدخل بالذات فى تصحيح ذلك اصلا ، وان كانت الخصوصيّة داخلةً فى الملزوم والملحوق به والمنتزع منه والموضوع بالعرض ، على ان يسوغ للعقل اعتبار اللزوم واللحوق والانتزاع والحمل بالنسبة الى الطبيعة المرسلة المخلوطة فى متن الواقع .

ثمّ عند التفتيش فى اللحاظ التحليلىّ ، يقضى الفحصُ انّ الملزوم والملحوق به والمنتزَع منه والموضوع بالذات ، ليس الّا الطبيعة المشتركة بتّةً ، دون شىء من الخصوصيّات بحسب الخصوصيّة . وكذلك مهما حمل مفهوم مّا على طبيعتين مترتّبتين بالاعمّيّة والاخصّيّة ، او لزمهما معنىً مّا فى الوجود او بحسب الماهيّة ، كان من المنصرح للعقل الصريح عند اللحاظ التحليلى ، انّه انّما موضوع الحمل او مناط اللزوم بالذات وبالقصد الاوّل على الحقيقة ، ليس الّا الطبيعة الموصوفة بالاعمّيّة ، ثمّ من جهتها و بحسبها الطبيعة الاخصّ الملغاة خصوصيّتها فى استحقاق ذلك الحمل او اللزوم وتصحيحه الّا بالعرض .

ثمّ على مانحن ذهبنا اليه ، من وجوب انحفاظ اصل الوحدة العدديّة بالاستلزام المتكرّر على الانعكاس من الجنبتين ، نوعيّة كانت اوجنسيّة ، دون نحو الوحدة بخصوصها ،

انّما يستلزم تأحُّد اللازم بالحقيقة النوعيّة ان يكون الملزوم بالذات طبيعةً وحدانيّةً ، نوعيّةً كانت او جنسيّةً . والممتنع هو كون الواحد بالنوع لازماً لكلّ من خصوصيّات الحقايق المتخالفة بالماهيّة او بالعدد ، لزوما بالذات ، اذ انّما الملزوم بالذات هناك القدر المشترك ، لااختلاف نحو الوحدة نوعيّةً وجنسيّةً فى طبيعتى حاشيتى اللزوم .

فامّا على ماذهب اليه الشريك ومعلّم المشّائين ومفيدهم الصناعةَ ، من انّ المتّحد بالنوع ، لايستند اصلا الّا الى المتّحد بالنوع ، فاتّحاد اللوازم فى الحقيقة النوعيّة ، يكون دليل اتّحاد الملزومات ايضا بالحقيقة النوعيّة . ولعلّامة المتشكّكين ، فى المباحث المشرقيّة وفى الملخّص ، ضروب من التشكّك فى هذا الضابط ، ابطلناها فى التقديسات وفى تقويم الايمان وفى غيرهما .

وَمِيْضٌ

ممّا ينفرع عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقّ ، من حيثيةٍ واحدة فى درجة واحدة ، اصل آخر يقال له « قاعدة الامكان الاشرف » . وهو اصل شريف كريم مغزاه عظيم جدواه ، استعمله معلّم المشّائين ومُفيدُهم الصناعةَ ، فى اثولوجيا وفى كتاب السماء والعالم ، والشريك فى الرياسة فى مواضع عديدة فى الشفاء والتعليقات ، وعليه اسّس فى ساير كتبه ترتيبَ نظام الوجود ، وكذلك الشريك فى التعليم . وغاص فيه شيخ اصحاب الذوق والتفريد ، فى المطارحات والتلويحات وحكمة الاشراق ، غوصاً عميقاً . وابتحث عنه من مقلّديه صاحب الشجرة الالهيّة ابتحاثا مبسوطا مستطيراً .

فنقول : تحرير دعواه انّ كلّ ممكن موجود فى عالم الامر واقايم الابداع ، فانّ الممكن الاشرف منه موجود بالفعل قبله فى درجة عقليّة متقدّمة . وبرهانُ مَغزاهُ انّ اوّل ماصدر عن البارئ الاوّل ، عزّ وجلّ ، يجب ان لايتصوّر فى عالم الامكان اشرف وافضل منه اصلا . لانّه ان صحّ ان يسع طباع الامكان مايكون اشرفَ وافضل منه ، فلايخلو امّا ان يوجد ذاك فى درجة وجود هذا ، او فى درجةٍ اخرى متاخّرةٍ عن درجته ، وامّا ان لايوجد رأساً . فان وجد فى درجته ، لزم ان يصدر الواحد الحقّ من كلّ جهة اثنان

فی درجة واحدة . وان وجد فی درجة اخوی بعد درجته ، کان هذا المتقدّم علیه بالدرجة علّة لوجوده لامحالة ، وجزءاً من علّة وجوده ، فیلزم ان یکون المعلول الامری ّالابداعی ّ، اشرف وافضل من علّته . و ذلک باطل مستحیل . وان لم یوجد رأساً ، وهو ممکن الوجود بالذات ، ولا مصحّح لصدوره و فیضانه عن المبدع الفیّاض الّا امکانه الذاتی ّ ، فیلزم لامحالة ان یکون عدم دخوله فی عالم التقرّر والوجود ، من تلقاء عدم علّته من حیث انّه بمرتبة فضله و شرفه یستدعی جاعلا اَتمّ و اَکرم و اَعزّ واَمجد من جاعل هذا الصادر الذی هو افضل و اشرف منه ، و جاعل هذا الصادر ان هو الّا الباری ّ الاوّل القیّوم الواجب بالذات ، عزّ مجده . فیلزم ان یکون هو مستدعیاً مبدعاً آخر یکون اعلی وامجد من الفعّال الفیّاض الواجب بالذات . و ذلک مُحالٌ کبیرٌ ، تعالی عنه عزّه وعلاه علوّاً کبیراً . فهذا حقّ تقریر هذا البرهان ، علی ابلغ الوجوه وامتنها.

ولنورد ما فی حکمة الاشراق متناً و شرحاً بعبارته قال : « انّ الممکن الاخسّ اذا وجد . فیلزم ان یکون الممکن الاشرف قد وجد » یعنی قبل الاخسّ . و هو اصل عظیم ، تبتنی علیه مسائل مهمّة ، کما سنعلم . وهو من فروع انّ الواحد الحقیقی ّ لایصدر عنه الّا الواحد . « فانّ نورالانوار اذااقتضی الاخسّ الظلمانی ّ ، بجهته الوحدانیّة ، لم یبق جهة اقتضاء الاشرف » لانّه ذوجهة واحدة ، لااکثر . واذاکان کذلک ، فامّا ان یجوز صدور الاشرف عنه بواسطة اودونها ، اولایجوز مطلقا . فان جاز بغیرواسطة ، فقد جاز ان یصدر عن الواجب لذاته فی مرتبة شیآن ، هماالاشرف والاخسّ ، وهومحال. وان جاز بواسطة ، فیلزم جواز کون المعلول اشرف من علّته ، لانّ التقدیر انّ صدور الاخسّ عنه بغیر واسطة . اذلوکان بواسطة معلول آخر للواجب ، والعلّة اشرف من المعلول و متقدّمة علیه بالذات ، فیکون قد وجد قبل هذا الاخسّ ما هو اشرف منه . و هو المطلوب . فاذا جاز صدور الاشرف بواسطة ، فلاشک انّها الاخسّ لامحالة . فیکون **قدجاز صدور الاشرف عن الاخسّ ، وهو غیر جایز ، بخلاف عکسه . وان لم یجز صدور الاشرف عنه ولا عن معلوله ، مع امکانه بالفرض ، والممکن لایلزم من فرض وجوده**

محال لذاته ، بل ان لزم فانّما يكون لاسباب اُخَر غير ذاته واِلّا ، لم يكن ممكنا ، وهو خلاف المقدّر . «فاذا فرض موجودا» وليس وقوعه بواجب الوجود ولا ببعض معلولاته ، لانّ كلامنا الآنَ مبنيّ على عدم جواز صدوره عنهما ، فبالضرورة وجوده « يستدعى جهة تقتضية اشرفَ ممّا عليه نور الانوار » لكونه اشرف من معلوله ، مع انّ شرف المعلول من شرف علّته واقتضائها ، « و هو محال » لاستحالة تصوّر جهة اشرف ممّا عليه نورالانوار . « هذا » تقريرالبرهان مع مراعاة نظم الكتاب .

و امّا على النظم الطبيعيّ ، فان يقال : لووجدالممكن الاخسّ ، ولم يوجد الممكن الاشرف قبله ، لزم امّا خلاف المقدّر ، اوجواز صدور الكثير عن الواحد ، اوالاشرف عن الاخسّ ، اووجود جهة اشرف ممّا عليه نور الانوار . لانّ وجود الاخسّ ، ان كان بواسطة ، لزم الاوّل . وان كان بغير واسطة ، و جاز صدور الاشرف عن الواجب ، لزم الثانى . و ان جاز عن معلوله ، لزم الثالث . و ان لم يجز عنهما ، لزم الرابع . و اذا بطلت الاقسام كلّها ، على تقدير وجود الاخسّ مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات ، فذلك التقدير باطل . و يلزم من بطلانه ، صدق الشرطيّة المذكورة فى صدر الفصل الّتى هى قاعدة الامكان الاشرف ، واذلااشرف من الواجب ولا من اقتضائه ، فمحال ان يتخلّف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ، و يجب ان يكون الاشرف اقرب اليه ، و ان تكون الوسايط بينه و بين الاخسّ هى الاشرف . فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات ، من غيران يصدرعن الاخسّ الاشرف ، بل على العكس من ذلك الى آخر المراتب . انتهى كلام شرح الاشراق بالفاظه .

وَميضٌ

انّ فى هذا البرهان شكّاً مُعضلاً ، انّما ضمان حلّه على ذمّتنا ، بفضل الله سبحانه ورحمته . ولاسبيل الى تحقيق مرّ الحقّ فيه ، الّا من قِبَلِنا ، كمافى سائر معضلات الغوامض وعويصاتها . وهو انّ فى نظمه خلطاً للامتناع والامكان بالذات بالامتناع والامكان بالقياس الى الغير ، واِغفالاً عن امكان كون الممتنع بالذات ممكنا بالقياس الى الغير ، لا بالغير ،

و امكان كون الممكن بالذات ، بحيث يكون الممتنع الذاتى ممكنا ، لا به بل بالقياس اليه . فجهة اشرف ممّا عليه نورالانوار ، من المحالات بالذات بتّةً . ولكن لايستحيل امكانها بالقياس الى الممكن الاشرف المستدعى ايّاها .

قال بعض من يتنطّع من المقلّدين فى شرح الهياكل ، بعد تحرير نظم البرهان بمادّته وصورته. انّما يتمّ ابطال الشقّ الاخير ، لوكان امكان المعلول مستلزماً لامكان العلّة ، و هو منقوض بانّ انتفاء المعلول الاوّل ممكن ، مع انّ علّته و هو انتفاء الواجب مستحيل . والتحقيق انّ امكان المعلول يستلزم امكان العلّة ، نظرا الى ذات المعلول ، بمعنى انّه اذا نُظِرَ الى المعلول ، لم يوجد فيه مايوجب استحالته . وانتفاء ذلك ممنوع فى صورة النزاع ، كما فى صورة السند . ويمكن ان يُقَرَّر هكذا : ماليس موجودا قبل الموجود الممكن ، ليس ممكنا اشرف منه . و ينعكس بعكس النقيض الى قولنا . ماهو ممكن اشرف ، فهو موجود قبله . بيان الاوّل انّه لوكان ممكنا اشرف ، فعلى تقدير وجوده ، امّا ان يوجد من الواجب بلاواسطة ، وقد فرض وجود الاخسّ منه بلا واسطة ، فيلزم صدور الكثير عن الواحد ، او بواسطة و تنحصر فى الاخسّ ، فيلزم كون العلّة اخسّ من المعلول . واللازمان محالان . و ما يلزم منه ، على تقدير وجوده ، محال ، فهو محال . فامكانه يستلزم كونه محالا . وفيه ايضا مثل النظر السابق . والحقّ انّه ان اريد بـ« امتناع الاشرف » ما يشمل الامتناع بالغير ، فهوكذلك . و ان اريد الامتناع بالذات، فلايتمّ كما ذكر . انتهى قوله .

فيجب علينا ، اذن ، ان نؤدّيَ اليك من حقّ القول فيه ما على ذمّتنا ضمانه ، فنقول : هل انت متحقّق ماعلّمناك فى صحفنا ، باذن الله سبحانه ، انّ اساس العقل المضاعف فى اصول المعارف الربوبيّة ، ان تستيقن انّ القيّوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره ، ليس سبيل تمجيد مجده و علاه ان يقال : من المحال بالذات جهة قدسٍ و كمالٍ و بهاءٍ و جمالٍ اعزّ و اجلّ و امجدوا على ممّا عليه قُدسُه وكمالُه و عزُّهُ و جلاله ، بل انّ سبيله ان يُعتقد ، انّ حيثيّة الوجوب بالذات ، حقّيّة محضة من كلّ جهة

كبريائيّة ، وفعليّة حقّة من كلّ حيثيّةٍ كماليّة ، و انّ هذه الحيثيّة الواحدة الوجوبيّة بوحدتها الحقّة وبساطتها المطلقة بعينها ، جملة حيثيّات المجد والكمال و قاطبة جهات العزّ والجلال ، ومستحقّة جميع الاسماء الحسنى العزّيّة والكماليّة ، من غير اختلاف حيثيّةٍ وحيثيّة و تغاير اعتبار واعتبار اصلا ، و انّ نور الانوار الواجب بالذات ، من بحت كنه حقيقته ، و صِرف حيثيّة ذاته الاحديّة الحقّة ، من كلّ جهةٍ تامّ وفوق التمام من جميع الجهات الكماليّة ، وغير متناهى الشدّة فى جميع جهات العزّ والجلال والمجد والكمال ، و غير متناهى الّلا نهاية الشديّةِ ، ولاتناهيهِ الشدّىّ الكمالىّ ايضا غير متناهى الّلا نهاية مرّاتٍ غيرَ متناهية. فهو عزّ سلطانه ، فى جميع جهات البهاء والجمال والقدس والكمال ، وراء مايتناهى بما لايتناهى ، وورآء مالايتناهى بمالايتناهى ، و ذلك ايضا الى لانهايةٍ بحسب الشدّة بالفعل . ولايمكن ان تُصوَّر مرتبة من مراتب المجد والكمال والنور والبهاء والعزّ والكبرياء ولا مرتبة من مراتب التمام والشدّة فيها ، ولا مرتبة من مراتب لاتناهى التماميّة والشدّة ، ولا من مراتب لاتناهى الّلا تناهى ، الّا وهى و ما فوقها الى لانهاية بالفعل ، متحقّقة جميعاً فى الذات الحقّة الواجبة الاحديّة . من حيث كُنه الحيثيّة الواحدة الوجوبيّة. فاذن ، وجود الواجب بالذات و كمالُ وجودِهِ ، وحقيقتُه و كمالُ حقيقته ، واحدٌ . وكذلك كمالُه واقصى الكمال ، ولاتناهيه فى مراتب الشدّة ، ولاتناهى لاتناهيه ، واحد . وكذلك نور الانوار الواجب بالذات ، هو الملك المطلق بالنسبة الى جميع ماسواه ، اى بالنسبة الى كلّ مايَسعَهُ نِطاقُ طباع الامكان ، لانّ الملك المطلق ، هو الّذى له ذاتُ كلِّ شىء ، وليس ذاتُه لشىء . والواجب بالذات كذلك ، لان كلّ ممكن الذات و جائز الوجود ، فهو امّا منه اوممّا منه . وغايةُ غايات الفعل فى حقّه ، هو كونه فاعلا لها لذاته . فيكون ذات كلّ ممكن له . و يصحّ ايضاً تعليل كون الممكنات له بكونها منه . فالممكنات باسرها مملوكة بذواتها للواجب بالذات ، بلاواسطة او بواسطة، اذلا مدخل فيها لغيره ، وغيرِ مالامدخل فيه لغيره ، والمملوك ومالَهُ لمولاه . و ذلك كلّه من خواصّ حقيقة الوجوب بالذات ، ولوازم طباع الامكان الذاتىّ .

و اذ تحقّقتَ اساس هذا الاصل ، انکشف لک انّه لیس فی نظم هذا البرهان تدلیس خلط الامتناع والامکان بالذات بالامتناع والامکان بالقیاس الی الغیر، بل انّ فی مزاج هذا التّشکّک فساد الخلْط بین امتناع استدعاء المعلول امراً فی العلّة ، و بین امتناع حصول مستدعاة من العلّة. والخلط بین استدعاء المعلول امراً هو حاصل بالفعل فی العلّة، و بین استدعائه امراً فی العلّة یمتنع دخوله فی الحصول ، بل فی امکان الحصُول اصلا . بیان ذلک انّ الممکن الاشرف یمتنع ان یکون ، بمرتبة شرفه وخصوصیّة کماله، مستدعیاً جهةً من جهات الفضل والشرف ، ومرتبةً من مراتب المجد والکمال فی علّة وجوده ، لا تکون تلک الجهة و ما فوقها و تلک المرتبة و ما هی اعلی و ارفع منها حاصلة بالفعل للقیّوم الواجب بالذات ، جلّ ذکره . فایّة مرتبةٍ کمالیّة تستدعیها خصوصیّة الممکن الاشرف ، ایّ ممکن کان فی العلّة ، حتّی یصحّ استناده الیها فی الوجود، فانّها وما فوقها الی لانهایة متحقّقة بالفعل فی الواجب بالذات بتّةً ، علی ما تعرّفت .

فاذن ، العقد الّذی هو مقدّمة البرهان فی الشقّ الاخیر ، هو انّ الممکن الاشرف یمتنع بالذات ان یستدعی مرتبةً من المجد والشرف فی العلّة ، لا تکون تلک المرتبة و ما فوقها موجودة بالفعل فی علّة الممکن الاخسّ ، اعنی القیّوم الواجب بالذات ، جلّ مجده . فیستحیل ان یکون عدمه ، من جهة عدم علّته . اذ علّته المستدعاة له ، من حیث المجد والشرف ، موجودة بالفعل بتّةً . لا انّه یستدعی علّةً امجدَ واشرف من الواجب بالذات ، وهی ممتنعة . و بالجملة ، انّما المأخوذ فی البرهان ، انّ استدعاء و مرتبةً کمالیّةً غیر حاصلة بالفعل فی علّته ، ممتنع بالذات ، علی ماقد تحقّقته . لاانّ ذلک الاستدعاء منه ممکن ، و مستدعاه ممتنع الحصول بالذات . فاستقمّ ، کما اُمِرْتَ ، وتثبّتْ علی الحقّ ؛ ولاتکونَنّ من الجاهلین .

ومَمْیِضٌ

انّ لنا علی اصل القاعدة برهانا من سبیل آخرا بسط والطف . ألَسْتَ قد دریتَ بماادریناک ؟ـ انّه ما لم تکن بین ذاتین بخصوصهما مناسبةٌ ذاتیّةٌ ، وخصوصیّة ارتباطیّة

لاتكون هى بين ساير الاشياء ، لم‌يكن تتصحح هناك علاقة العلّيّة والمعلوليّة . افكيف يصحّ ؟ـ ان يكون شىء بخصوصه قد ماز من بين‌الاشياء و من عرض الماهيّات ، شيئاً بعينه و ماهيّة بخصوصها ، بالترتّب عليه وجوداً وعدماً ، و ليس هناك بحسب جوهر الذات مناسبة مصحّحة لذلك الاختصاص اصلا . كانّك ان سوّغتَ ذلك ، فقد عيّهتَ فطرتك وايفتَ قريحتك . و اذن ، فنقول . اذ اصدر عن البارئ الواجب بالذات ، جلّ ذكره ، معلول مّا ممكن ، ويتّسع طباعَ عالم الامكان و اقليم الابداع ممكنا بالذات اشرف منه ، فيكون ذلك الممكن الاشرف ، بحسب مرتبته فى الشرف والفضل ، اقرب لامحالة من‌البارئ الواجب الذات الّذى هوالمستوى على عرش اقصى الكمال والمجد ، بالنسبة الى هذا الممكن الصادر بالفعل . فيكون قدجرَى امرالابداع والايجاد ، على خلاف مايقتضيه امر المناسبة الذاتيّة . وذلك باطل ، كماهوالمستبين .

وَمَيْضٌ

و من سبيل آخر ، قد تاصّل فى كتاب التقديسات ، انّ من خواصّ الوجوب بالذات ، انّه اذا فرض استناد ممكن مّا ، اىّ ممكن كان ، الى الواجب بالذات ، بلاوسط او بوسط ، لزم من ذلك ان يكون ذلك الممكن بالذات واجب الوجود فى حاقّ الواقع ، من تلقاء ذلك الاستناد بتّة . و اذا فرض عدم استناده اليه ، لزم‌من‌ذلك ان يكون هو ممتنع‌الوجود فى‌الواقع البتّة . وكذلك من لوازم طباع الامكان الذاتىّ . ذلك بالنظر الى ذات الممكن فى متن الواقع . و اذن ، فنقول . اذا لم‌يكن استنادالممكن الاشرف الى الواجب بالذات ، مستلزماالاستيجاب وجوده بالفعل ، لم‌يكن‌الواجب‌واجبا بالذات ، ولا الممكن ممكنا بالذات . هذا خلف . واذ وجوب وجوده عنه ، فى درجة وجودالاخسّ او بعد درجته ، مستحيل‌بقضاءالفعل‌وحكم البرهان ، فاذن ، يتعيّن‌وجوب وجوده عنه سبحانه ، قبل وجودالاخسّ عنه . فليُتثبّت .

وَمَيْضٌ

وليعلم انّ هذه القاعدة ، انّما يطّرد حكمها فيما فوق الكون و فى ترتيب نظام

الوجود فى السلسلة البدوية . و امّا فيما تحت الكون، فربّما يكون الممكن الاشرفَ قدعيق عن الوجود بعوايق المادّة الهيولانيّة، من سبيل الامكان الاستعدادىّ . وفى السلسلة العوديّة، يكون الممكن الاخسّ موجوداً قبل الممكن الاشرف .

قال فى المطارحات : ويصحّ ان يكون فى الامور الكاينة الفاسدة شخص مّا ممنوع ممّا هو اشرف واكمل له ، لممانعة اسباب سماويّة ولمُصاكَة اسباب طبيعيّة ايضا تابعةٍ للسماويّات . و يجوز ان يُعطَى الشىء الواحدِ شريفا وخسيساً ، لالذاته ، بل لاعتبار استعداد القابل الواجب باسباب لاتتناهى من الحوادث . امّا الامور الدايمة ، فلا يصحّ ان تختلف شرفها وخسّتها ، الّا لاختلاف الفاعل اولاختلاف جهات فيه ، فيفعل بالاشرف اشرفَ ، وبالاخسّ اخسَّ ، ومحال ان يستوى الفاعلان فى الشرف ، ولايتوقّف فعلهما على غيرهما ، ثمّ يقتضى احدهما فعلاً اخسّ من فعل الآخر . وهكذا اذا استوى الفاعلان وقابلا فعليهما و شرايط الفعلين فى الشرف والكمال . و اذا عرفت هذه القواعد ، فلك ان تعلم انّ الامور الدايمة ، لاتحصل الّا على اشرف مايتصوّر ان تكون عليه، ولايمنعها عن ذلك استعداد اوحادث غريب اوامر اتّفاقىّ . فيجب عليك ان تعتقد، فى السماويّات والعوالم القدسيّة، ماهو اتمّ واكمل، وانّ كلّ مايتصوّر من كمالٍ واجبُ الوجود والامور العقليّة والسماويّة ، فانّها ارفع فى نفسها ممّا تصوّرتَه . واذا كان الجوهر العقلىّ اشرف من النفس ، يجب ان يكون قبلها . ولمّا كانت الاثيريّات اشرف من العنصريّات ، يجب ان تكون حاصلة قبلَها . بضرب من العلّيّة ، على ما نذكره . و هذا تفصيل فصّلناه ، واجماله لامام الباحثين ارسطو ، من اشارة اشار اليها فى كتاب السماء والعالم ، ما معناه انّه يجب ان يعتقد فى العلويّات ما هو الاكرم لها والاشرف . انتهى كلام المطارحات.

قلت : وايضا انّما اطّراد هذه القاعدة فيما فوق الكون، من مراتب سلسلة البدو فى طول ترتيب السّلسلة ، اى فى الابداعيّات الصادرة عن المبدع الفعّال ، من حيثيّات مترتّبة فى درجات مختلفة . فامّا فى عرض السلسلة ، فالامريّات المبدَعة الصادرة عن محوضة الامر ،من حيثيّات مختلفةٍ ، متصافقة فى درجة واحدة ، متفاوتة بالكمال والنقص،

فالاشرف منها لايكون صدوره قبل صدور غيرالاشرف بالدرجة ، كماالعقل الثانى والنفس الاولى وجرم الفلك الاقصى الصادرة من حيثيّات متصافقة بالحُصول معا فى درجة واحدة ، متخالفة بتفاوت الرتبة فى الكمال والنقص والشرف والخسّة. فليُعرَف .

وَمِيضٌ

واذتمّ ميقات البرهان فى تاسيس الاصول والقوانين ، فقدحان حين تفريع مايتفرّع عليها من اثبات جواهر عالم القدس ، من العقول المفارقة والنفوس المجرّده ، ثمّ ترتيب مراتب نظام الخير فى درجات الصدور والوجود . فما ايسر لك ، اذن ، مُحاوَلَةَ اثبات العقل ، وهوالجوهر البسيط العاقل الفاعل المتقدّس عن مقارنة المادّة ذاتا وفعلا ، من مسالكَ عديدةٍ . الاوّل من سبيل امتناع صدور الكثرة عن الواحد . فمن المعلوم انّ الصادرالاول ، بحسب خصوصيّة ذاته ومرتبة امكانه الذاتىّ ، لازم ذات البارىء الواجب الحقّ الاحدىّ الذات من كلّ جهة . فيجب لامحالة ان يكون هو ذاتاً واحدةً بسيطةً ، عن ملابَسة ما بالقوّة الاستعداديّة ، مستغنيةً فى ذاته وفى فعله عن غير مبدع ماهيّته و فاطرذاته ، ليتصححّ ان يكون واسطة فيض فاطره الفيّاض ، بالنسبة الى سائرالمعلولات. و يكون ماعداه من الممكنات والمعلولات ، بعد ذاته فى درجة الصدور والمعلوليّة . فلا يصحّ ان يكون هو جسما ، والّا ، لزم صدور الكثرة عن الواحد الحقّ فى درجة واحدة. ولا هيولىً ولاصورةً ولانفساً . والّا امتنع ان يكون متقدّما فى الدرجة على ساير المعلولات ، وواسطةَ رِشحِ الفيض فى نظام الوجود على الاطلاق . فاذن ، ان هو الّا العقل الاوّل الّذى هو اكرم الجواهر العقليّة ، وافضل الذوات الامريّة والمبدَعات النوريّة .

الثانى من سبيل الامكان الاشرف . فقد استبان انّه لايصحّ ، فى سلسلة البدؤ الطوليّة ، صدور ممكن فى درجة الا ، والممكن الاشرف صادر فى درجة متقدّمة. فاذن ، يجب ان يكون اقدس العقول و افضل الممكنات و اشرف الانوار العقليّة ، هو الصادر الاول ،

الثالث من سبيل المناسبة الذاتيّة بين العلّة التامّة ومعلولها . اليس من المستبين انّ

الفاطر الفعّال الواجب بالذات ، بنفس ذاته الحقّة الواجبة ، علّة تامّة فاعلة لجوهر ذات المعلول الاوّل ؟ فيجب ان تكون المناسبة الذاتيّة ، بالنظر اليه ، اتمّ و اكرمَ مايتصوّر بالقياس الى ایّ ممكن فُرِضَ بعدَه . فاذن ، لايسوغ ان يكون هو الّا اكرم العقول القدسيّة واشرف الانوار العقليّة .

الرابع من سبيل اخراج ما بالقوّة من القوّة الى الفعل . اَمّا تعرّفتَ انّ شيئاً من الاشياء لايكون مُخرِجَ ذاته من القوّة الى الفعل ؟ ولو كانت الذات بنفس جوهرها ، مستوجبة الخروج الى الفعل ، لماكانت بالقوّة اصلا . و ايضا الخارج من القوّة الى الفعل من حيث الفعل ، اشرف واكمل منه من حيث القبول . فلوكان خروجه الى الفعل من تلقاء ذاته ، يلزم ان تكون ذاته اشرف و اكمل من ذاته ، لتستكمل و تقبل الكمال من نفس ذاته . و بالجملة ، الشیء لايستكمل من تلقاء نفسه . وواهب الكمال المطلق يمتنع ان يكون عِرواً عنه . فاذن ، النفس العاقلة لاتستطيع ان تُخرِجَ ذاتَها من مرتبة القوّة الهُيولانيّة الّتی عی درجة العقل المنفعل ، الى مرتبة الفعليّة الّتی هی درجة العقل بالفعل ، ثمّ مرتبة العقليّة الثابتة القارّة الّتی هی درجة العقل المستفاد . ولا مُنتَدَحَ لها من مفيضٍ يناسب جوهرَ ذاتها ، و يكون واسطةً فی ايصال الفيض من الباریٔ الفيّاض تعالى شانه اليها ، فاذن ، مخرج النفوس البشريّة الى درجات مقاماتها التألّهيّة و مراتبها التعقّليّة ، نور عقلیّ وعقل قدسیّ فعّالٌ لِلاَطوار بحول خالقِه ، واهبٌ للصور باذن ربّه ، بریءٌ فی جوهره عن القوّة الاستعداديّة والانفعالات الهيولانيّة ، قياسُ اشراق نوره الى كُوّةِ القوّة النظريّة ومُقلةبصيرة العقل ، قياس اضاءة شعاع الشمس الى كَوِی الروازن وحدقة العين و جليديّة القوّة الباصرة . والّذی تُفيده الاصول و تعطيه البراهين ، هو انّ المفيض المُخرِج بالحقيقة الى الفعل على الاطلاق ، انْ هو الّا الفعّال الحقّ المتعال عن مقارنة عوارض الماهيّة وملابَسة مابالقوّة من جميع الوجود ، تعالى سلطانه . وقياس صُنع العقول هنا لك ، قياس صُنعِ الطبيب فی افاضة الصحّة . فانّه يسير مسيرَ المهیّیٔ والمصحّح . و انّما فيضان الصحة من تلقاء المبدء الفيّاض .

الخامس من سبيل الهيولى والحركة . الم نتلُ عليك مراراً متعدّدةً فوق مرةٍ واحدةٍ ؟ ـ انّ كلّ موجود جائز الذات ، فانّ جوهر ذاته تحت مفهوم مابالقوّة ، فى مرتبة الذات بما هى هى ، حيث هو ما بالفعل فى حاقّ الواقع ، من تلقاء العلّة الفاعلة . والهيولى والحركة و ما يتعلّق بهما اعنى ، الكيانيّات الهيولانيّة المرهونة الوجود بالامكان الاستعدادىّ ، من الجايزات ، يجمعها جميعاً انّ لها مع طباع معنى مابالقوّة على الاضافة ، اى مفهوم مابالقوّة بحسب مرتبة الذات ، حين ما هى بالفعل بحسب حاقّ الواقع ، طباع معنىً مّا بالقوّة على التوصيف ايضا ، بحسب حاقّ الواقع ، اى لذواتها الحاصلة بالفعل فى الفطرة الاولى ، من تلقاء العلّة الفاعلة ، كمالات بالقوّة تحصل لها بالفعل وتتلبّس هى بها اخيرا فى الفطرة الثانية . وليس يصحّ ذلك للابداعيّات الغير الموصوفة بالامكان الاستعدادىّ . ثمّ الهيولى والحركة مختصّتان ، من بين كلّ الممكنات ، بانّ لكلّ واحدة منهما فوق مالها من طباع ما بالقوّة على السبيلين ، انّ اعتبار ما بالقوّة والج فى اعتبار ما بالفعل ، اى مُدْمَجٌ مُضَمَّنٌ فيه ، فى هويّتها الشخصيّة الحاصلة بالفعل ، فذاتها الشخصيّة ، من حيث هى موجودة بالفعل ، مُدْمَجَةٌ فى فعليّتها القوّة . ولا كذلك شىء من الموجودات . غير الهيولى والحركة . ولذلك يقال . هما من الامور الضعيفة الوجود. وكذلك الزمان الممتدّ الّذى هو مقدار الحركة المتّصلة . و اذن ، فنقول. كيف يصحّ استناد الذات المتراكمة النقص والضعف والقوّة الى الموجود الحقّ المحض الواجب بالفعل الّذى هو التامّ بذاته من كلّ حيثيّة كماليّة و فوق التمام ، على الجهة المستقصاة بيانا من بدؤ الامر ، لا بوسطٍ يناسب الطرفَ الاعلى والطرفَ الاسفلَ كلّا من جهة ؟ و كيف ينبعث عن نفس ذات الحق التامّ بذاته فى اقصى الغاية و يترتّب عليه بنفسه باطل ناقص بذاته فى الغاية ؟ ولا يسوغ ان يكون المتوسط نفسا ، اذ النفس لا يتمّ فعلها الّا بالمادّة والآلة والحركة . فاذن لا مجاز هناك من توسيط جوهر عقلىّ ذى وجهين لا يعتريه فى فعليّته معنىً مّا بالقوّة اصلا . و ذلك وجهه الّذى به يَلِى جنابَ الحقّ المتقدّس ، الّا عن الفعليّة الحقّة بنفس ذاته من كلّ جهة كماليّة ، ولا يتخلّص عن ملابسة معنى ما بالقوّة

بحسب جوهرالذات ، حیث هو ما بالفعل من صُنع العلّة الجاعلة ، ولکن لامن حیث ما هو بالفعل . و ذلک وجهه‌الذی به یلی ما یلج فیه ما بالقوّة من حیثها هوبالفعل ، ویغشاء ما بالقوّة بحسب جوهر الذات علی السبیلین ، حین ما نفس ذاته بالفعل ، اعنی الهیولی والحرکة .

السادس من سبیل الامکان الذاتیّ والامکان الاستعدادیّ . الیس مالیس مرهون الذات بالامکان الاستعدادیّ ، ویتصحح استناده الی الباریٔ الفعّال الواجب بالذات بمحوضة امکانه الذاتیّ ، یجب لامحالة صدوره و فیضانه عنه سبحانه البتّة ؟ اذلا شطرَ له ولاعائقَ عنه ولاضنانة فی جود الجواد الحقّ اصلا . فاذن ، یمتنع عدم صدور العقل المفارق عن‌الفعّال الحق سبحانه ، و کذلک النفس المجرّدة السماویة و جمیع الامریّات والابداعیّات ، بالضرورة البرهانیّة.

السابع من سبیل الحرکات‌السماویّة . من‌المستبین انّ کلّ متحرّک، فانّ له محرّکا وراء ذاته ، اذلم تحرّک و شیء بنفس ذاته ، لکان قابلا و فاعلاً علی الضرب المستحیل ، ولکان کاملا بالفعل بما هو مستکمل من حیث هو مستکمل . و ذلک محال . و اذ الکلّ متحرّک محرّک ولا یستصحّ العقل متحرّکاتٍ یتمادّی عددُها الی لانهایة ، و الّا لکانت بالاسر او ساطا بلاطرف ، و مادام حکمها حکم الواسطة ، لاتکون حرکة بالفعل.فاذن، یجب الانتهاء الی محرّک لایتحرّک ، کما مخرج الامور من القوّة الی‌الفعل والموجد ایّاها ، امر هو بالفعل بذاته و موجود بذاته . والمتحرّک اما متحرّک بالعرض ، و امّا متحرّک بالتسخیر ، و امّا متحرّک بالقسر ، و امّا متحرّک بالطباع . والمتحرّک بالطباع ، امّا متحرّک بالارادة ، ومبداها النفس ، و امّا متحرّک بالطبیعة ، وهی قوّة جوهریّة‌منبثّة فی‌الجسم ، کما سائر القوی‌الجسمانیّة الّتی هی مبادی الافاعیل الطبیعیّة . والمحرّک‌الّذی لایتحرّک لیس یصحّ ان یکون قوّة جسمانیّة . وتحریکه ، امّا باعطاء المبدأ القریب الّذی به المتحرّک، و امّا بان یکون هوالمؤتمّ به والمعشوقَ للجوهر المتحرّک والموجب له اشواقاً متتالیةً وتخیّلاتٍ متتابعةً .

فاذن ، نقول : الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعيّة ، فهى لامحالة ارادية مستندة الى نفس مجرّدة . فجماة السماويّات المسمّاة بـ« الطبيعة الخامسة » مشترِكة جميعاً فى طباع الحركة المستديرة المتّصلة الّتى مبدأ انبعاثها الشوق الى البارئ الاوّل ، عزّوجلّ ، و الى التشبّه بجنابه فى كماله الحقّ الدائم . فلذلك تشترك جميعاً فى استدارة الحركة و دوام اتّصالها . ثمّ يجب ان تكون لكلّ واحدة منها ، بخصوصيّة ، حركتها المستديرة قدراً وجهةً ، نفسٌ مجرّدة هى مبدأ حركتها الخاصّة بالارادة ، و جوهر عقلىّ يخصّها هو معشوقها المُشَوَّقُ اليه . فهو امام نفسها المجرّدة و مبدأ حركتها بخصوصيّتها ، على سبيل التعشيق والتشويق ، من حيث الاهتمام والتشبّه به ، فى عشق البارئ الاوّل ، والاختضاع لعزّ جلاله ، والا نجذاب والتشوّق اليه فى الاستشراق من اشعّة نور الانوار ، والاستضاءة من تجلّيات بهاء قدسه وكماله.

الثامن من سبيل اختزان المعقولات . فقضيّة العقل الصريح ، انّه كما لايُستَراب فى انّ الصور المتخيّلة والمحسوسة والمتوهّمة ، و بالجملة ، الجسمانيّات بالقوّة معقولة ، فلا بدّ من امر يجرّدها و يصيّرها معقولة : فان كان ذلك الامر ايضا معقولا بالقوّة ، لتمادى الامر الى التسلسل ، فينتهى لامحالة الى معقول بذاته . ولا فى انّ مكمّل عقولنا لامحالة يكون اتمّ وجوداواقوى كمالا منها والمعقولات هى الّتى تكمّلها ، فمفيدهاومخرجها الى الفعل ، عقل بالفعل لامحالة ـ فكذلك لايُستَراب فى انّه ، كما لاختزان المحسوسات والمتخيّلات خزانة جسمانيّة من الواح حسّيّة ومشاعر خياليّة ، فكذلك لا بدّ لاختزان المعقولات و احكامها الكلّيّة ، من خزانةٍ عقلانيّة من الواح مجرّده عقليّة و اذهان مفارقةٍ قدسيّةٍ . فليتبصّر.

وَمْيَضٌ

قال مفيد المشّائين ومعلّمهم ، فى اثولوجيا ، المَيمر العاشِرُ فى العلّة الاولى والاشياء الّتى ابتدعَت منه : الواحد المحض ، هو علّة الاشياء كلّها ، وليس كشىء من الاشياء ، بل هو بدؤ الشىء وليس هو الاشياء ، بل الاشياء كلّها فيه ، وليس هو فى شىء من الاشياء.

و ذلك ان ّ الاشياء كلّها انبجست منه ، و به ثباتها و قوامها ، واليه مرجعها . فان قال قائل : كيف يمكن ان تكون الاشياء من الواحد المبسوط الّذى ليس فيه منثَوِيّة ولا كثرة بجهة من الجهات ؟ قلنا : لانّه واحد محض مبسوط ليس فيه شىء من الاشياء . فلمّا كان واحداً محضاً ، انْبَجَسْت منه الاشياء كلّها . و ذلك انّه لمّا لم يكن هويّة ً ، انبجست منه الهويّة .

و اقول و اَختَصِرُ القولَ ، انّه لمّا لم يكن شيئاً من الاشياء رايتَ الاشياء كلّها منه؛ غير انّه و ان كانت الاشياء كلّها انبجَست منه ، فانّ الهويّة الاولى ، اعنى به هويّة العقل ، هى التى انبجست منه اوّلا بغير وسط ، ثمّ انبجست منه جميع هويّات الاشياء الّتى فى العالم الاعلى والعالم الاسفل ، بتوسّط هويّة العقل والعالم العقلىّ .

و اقول انّ الواحد المحض ، هو فوق التمام والكمال . و امّا العالم الحسّىّ ، فناقص ، لانّه مُبتَدَعُ من الشىء التامّ وهو العقل . وانّما صار العقل تامّا كاملا ، لانّه مبتدَع من الواحد الحقّ الّذى هو فوق التمام . ولم يكن بممكن ان يُبدِع الشىء الّذى فوق التمام الشىء الناقصَ بلا توسّط ، ولا يمكن للشّىء التامّ ان يُبدِعَ تامّا مثله ، لانّ الابداع نقصان ، اعنى به انّ المُبدَع لا يكون فى درجة المبدِع ، بل يكون دونه . انتهى كلام اثولوجيا بعبارته . وكانّك بما تلوناه عليك ، مضطلع بشرحه وتحقيقه .

وَمْيِضٌ

انّ فى السهو والنسيان فى المعقولات شكّاً قد اعتاص على المقلّدين ، ونقل غير واحد من تلامذة خاتم البرعة المحقّقين عنه ، انّه رضوان الله تعالى عليه ، لم يات فيه بما يستحقّ الذكر . قال علّامة فقهائنا ، روّح الله مضاجعهم ، فى شرح تجريد العقايد ، فى مطابقة الاحكام الذهنيّة لما فى نفس الامر ، بهذه العبارة : وقد كان فى بعض اوقات استفادتى منه ، رحمه الله ، جرت هذه النكتة ، وسألته عن معنى قولهم انّ الصادق فى الاحكام الذهنيّة ، هو اعتبار مطابقته لما فى نفس الامر ، والمعقول فى نفس الامر ، امّا الثبوت الذهنىّ او الخارجىّ ، وقد مُنِعَ كلّ منهما ههنا . فقال ، رحمه الله : المراد «بنفس الامر» هو العقل

الفعّال . فكلّ صورة او حكم ثابت فى الذهن ، يطابق الصور المنتقشة فى العقل الفعّال ، فهو صادق . والّا ، فهو كاذب. فاوردت عليه انّ الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة فى العقل الفعّال ، لانّهم استدلّوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو . فانّ السهو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل ، وارتسامها فى الحافظ لها ، والنسيان هو زوالها عنها معا . و هذا يتأتّى فى الصور المحسوسة . امّا المعقولة ، فانّ سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم ، فى باب التصوّرات والتصديقات . و هاتان الحالتان قدتعرضان فى الاحكام الكاذبة . فلم يات فيه بمقنع . انتهى كلامه ، رفع الله مقامه .

قلت: نعم ، الجوهر العقلىّ المفارق خزانة معقولات النفس العاقلة ، كما القوّة الخياليّة خزانة محسوساتها . فبمقدار ما يتمّ استعداد النفس و تاهّبُها للاتّصال به ، تقبل الفيضَ عنه على الرشح اوعلى الاشراق ، وتنتقش فيه صورة المعقول . ومادامت مستديمة الانصراف عن عالم الحسّ مستدامة الاتّصال به ، تتمكّن من استعراض الصور المعقولة . واذا اعرضت عنه الى مايلى العالم الجسدانىّ او الى صورة اخرى ، انمحت عنها المتمثّلات فيها ، كانّ المراة الّتى كانت يُحاذَى بها جانب القدس ، قد اُعرِضَ بها عنه الى جانب الحسّ ، او الى لحاظ صورة قدسيّة اخرى ، غير ماكان الالتفات لِفتَتَها . فاذن ، مَهْما بقيت على ملكة الاتّصال الّتى اكتسبها ، كان المنمحى عنها مذهولا عنه مَقْوِيّاً على اعادته ، وهى مادامت على تلك الهيئة ، تكون قويّة على الاستعادة والاسترجاع من دون مُؤَنِ اقتناصٍ جديدٍ وحالةٍ طارفةٍ وهيئةٍ طَرِيّةٍ ، واذا مازالت عنها مَلَكتُها المكتَسبة و هيئتُها المصطادة ، صار ذلك المذهول عنه مَنسيّاً غيرَ مقوِىٍّ على استرجاعه ، الّا بتجشّم اكتسابٍ مستأنفٍ واتّصالٍ جديدٍ جذعاً .

ثمّ التحقيق انّ اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشىء متحقّقا فى حدّ نفسه ، لابتعمّل واعتمال من العقل ، سواء عليه أكان تحققّه لابتعمّل العقل فى لوح الذهن ، ام فى متن الخارج . والصوادق مرتسمة فى العقل الفعّال بما هى متحقّقة فى حدّ نفسها ، والكواذب بما سوْءُ استعداد النفس استحقّ تَطَبّعُها بها ، وهو خزانة للقبيلين بذينك

الاعتبارين ، ولامحذور اصلا . فامّا قول بعض متنطّعة المقلّدين ان شأن العقل الفعّال فى اختزان المعقولات مع الصوادق، الحفظ والتصديق جميعا ، ومع الكواذب، الحفظ فقط دون التصديق ، اى الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لبرائة عن السرور والآسواء الّتى هى من توابع المادّة — فليس على سَنَنِ التحصيل . اليس من المقترّ فى مقرّه؟ — انّ التصوّر والتصديق ، انّما هما نوعا العلم الانطباعى المتجدّد فى الفطرة الثانية . فامّا العلوم الحضوريّة ، كعلم النفس العاقلة بذاتها المجرّدة، والعلوم الانطباعيّة الغير المتجدّدة، كعلوم العقول الفعّالة الّتى هى من لوازم ذاتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العينىّ فى الفطرة الاولى، فغير داخلة فى المقسم . فليعلم .

وبالجملة ، فانّ هذا المسلك ايضا فى اثبات الجواهر العقليّة مستقيم ، وقد سلكه خاتم المحقّقين فى رسالة اثبات العقل . قال : فاذن، ثبت وجود موجود قائم بنفسه، غير ذى وضع ، يشتمل بالفعل على جميع المعقولات الّتى يمكن ان تخرج الى الفعل . ثمّ قال : واذا ثبت ذلك، فنقول: لايجوز ان يكون ذلك الموجود هو اوّل الاوائل، اعنى الواجب الوجود لذاته ، عزّت اسماؤه . وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة الّتى لانهاية لها بالفعل . واوّل الاوائل تمتنع فيه كثرة ، وان يكون مبدءاً اوّلاً لكثرة، وان يكون محلّا قابلاً لكثرة . فاذن، ثبت وجود موجود غير الواجب الاوّل تعالى، ونسمّيه بـ«عقل الكلّ» الّذى عبّر عنه فى القرآن المجيد تارة بـ«اللوح المحفوظ» وتارة بـ«الكتاب المبين» المشتمل على كلّ رطب و يابس . وذلك ما اردناه . والحمد لله ربّ العالمين . انتهى كلامه .

وَمِيْضٌ

واذن، فاعلَمْن انّ الجواهر العقليّة المفارقة كثيرة العدد طولا وعرضا. واعلاها واكرمها واقربها من البارئ الاوّل الحقّ فى السلسلة الطوليّة المترتّبة، هو اوّل المعلولات، وهو العنصر الاوّل للممكنات فى عالم الامر . ثمّ يتلوه فى درجة الصدور عقل وعقل ، الى منتهى سلسلة العقول المفارقة وساقة درجاتها العقليّة. ولانّ تحت كلّ عقل فى درجة بعينها

من الدرجات الطوليّة المترتّبة، عقلاً ونفسا وجرما فلكيّا، بمادّته وصورته الجرميّة وراء صورته المجرّدة الّتى هى النفس، ففيه لامحالة جهات مختلفة، بحسبها يتصحّح صدور الكثرة عن الواحد الاحد الحقّ، تعالى عزّه، فى درجة واحدة. والافضل من الاشياء الكثيرة الصادرة معا، يتبع الافضل من تلك الجهات المتكثّرة المتصافقة فى الدرجة الواحدة، ولاالعقول ولاالجهات المتكثّرة فى عقلٍ عقلٍ متّفقة النوع، حتّى يكون مقتضى معانيها متّفقا. وليس يذهب الامر الى لانهاية، حتّى يكون بعد كلّ عقلٍ عقلٌ بغير نهاية. بل انّ الترتيب يتّقِف عندالعقل الاخير الّذى هو مفيد المعارف وواهب الصور باذن ربّه. والاشبه عند شركاء الصناعة انّ العقول المفارقة بعدد الكرات السماويّة.

قال الشريك فى الرياسة، فى الهيّات الشفاء والنجاة: وكان على مذهب المعلّم الاوّل، قريبا من خمسين فما فوقه، وآخرها العقل الفعّال. وقد علمت من كلامنا فى الرياضيّات، مبلغ ماظفرنا به من عددها. وفى الفنّ الثانى من الطبيعيّات، فى فصل حركات الكواكب. قال: انّه لم يتبيّن لى الى الآن، انّ كرة الثوابت كرة واحدة، اوكرات مُنطوية بعضها على بعض. فان كانت كرات منطوية بعضها على بعض، كان عدد العقول والنفوس اكثر لامحالة.

قلت: وعندى انّه يشبه انّ الحقّ فى ذلك، انّ العقول المفارقة، انّما هى بعدد الكرات السماويّات وحركاتها الكلّيّة والجزئيّة. ففى ازاء كلّ كرة، فلكا كانت او كوكبا او غير ذلك، وكلّ حركة، كلّيّةً كانت اوجزئيّةً، عقلٌ مفارقٌ يكون قِواماً لنظامها بالرشح والافاضة، واماماً لنفسها بالاشراق والاضاءة، ومَبدءاً لدَوَرانها على سبيل التعشيق والتشويق. وامّا انّ لكلّ كرة نفسا تخُصُّها، افامرٌ ظاهر لايستنكره احد. وجرم الكوكب الثابت او السيّار ايضا، لابدّ وان يكون متحرّكا فى مكانه مستديراً على مركز نفسه. وتلك الحركة ايضاً لاتكون الّا اراديّة منبعثة عن اهتزاز وابتهاج وتشوّق وتعشّق وبارقة واشراقٍ. فاذن، لكلّ كوكب ايضا نفس مجرّدة تخصّه، سلطانها على النفس المنطبعة سلطان النفس الناطقة الانسانيّة على القوى الجسدانيّة. ومن المعلوم انّ الكواكب

الثابتة ، قد بلغت فی الکثرة الی حیث لایُحصیها عدداً ، الّا خالقها . فکذلک الجواهر المفارقه ، اعنی العقول والنفوس من عالم الامر ، یجب ان تکون کثرتها علی حسب کثرة هٰذه الکواکب والاجرام والکرات والحرکات . والله سبحانه اعلم بطبقات مخلوقاته .

وَمیضٌ

واذ قد بلغ الفحص البالغ بنا ذِروَةَ سنام القوّة النظریّة ، بفضل الله سبحانه ، فلنتمّم القول فی البدؤ والعود . فلیتُتَدَبّر کیف ابتداء الوجود من محیط الکمال فی اقصی القُصوی وغایة الغایة ، متنازلاً من الاشرف فالاشرف ، فانتهی الی مرکز الخسّة والنقص فی الغایة ، ثمّ عاد من مرکز النقص فی الغایة ، متصاعداً من الاخسّ فالاخسّ الی الاشرف فالاشرف ، فرجع الی محیط المجد والکمال فی غایة الغایة . فمحیط المجد والکمال فی اقصی الغایة ، هو الباریٔ الفعّال الواجب بالذات ، تعالی عزُّهُ وجلاله ، وهو اوّل کلّ شیء وآخره ، ومبدأ کلّ وجود ومعادُهُ . ومرکز النقص فی الغایة ، هو الهیولی الاولی المبهمة فی حدّ وحدتها الشخصیّة ، وهی الحامل للقوّة الانفعالیّة والقابلیّة الاستعدادیّة . ونصف القطر من المحیط الی المرکز متنازلا سلسلة البدؤ ، والنصف الاٰخر من المرکز الی المحیط متصاعداً سلسلة العود .

فاذن ، مِلاک الشرف والکمال ، قرب المرتبة فی ترتیب الوجود بالطبع من المحیط الواجب بالذات ، جلّ ذکره ، وهو بعینه البعد من الهیولی . ومَناط الخسّة والنقص ، قرب المرتبة من المرکز ، ای الهیولی المنفعلة المستعدّة بالذات ، وهو بعینه البعد من الواجب بالذات فی ترتیب الوجود بالطبع . فمراتب السلسلة العودیّة فی نصف القطر الصعودی ، بازاء مراتب السلسلة البدویّة فی نصف القطر الهبوطیّ ، والارتقاء الی ذروة الکمال فی العود بعد الهبوط منه فی البدؤ . والشرف ومیزانه البراءة عن القوّة ، مرتّب فی مراتب السلسلتین ، علی التکافؤ والتوازی ، بین الصنفین بحسب استواء نسبة القرب والبعد من المرکز والمحیط ، منتهٍ من الجانبین الی الهیولی الاولی التی وجودها لیس الّا کونها بالقوّة . فاذن ، التقدّم والتاخّر بین المراتب بالشرف ، بحسب التقدّم والتاخّر فی ترتیب الوجود بالطبع . ولکنّ الامر

متعاكس فى السلسلتين . ففى البدؤ من جهة الهبوط ، كلّ متقدّم بالشرف فى طول السلسلة، متقدّم بالطبع ايضا فى درجة الوجود ، وفى العود من جهة الصعود فى طول السلسلة ، كلّ متقدّم بالطبع فى درجة الوجود ، متأخّر بالشرف فى ترتيب المراتب . فهٰذا ما اُفتِى به انا وشركائى فى التعليم والرياسة ، وفى المقلّدين من اشتبه عليه الامر والتبس عليه السبيل .

وَمِيْضٌ

اعتبر بعضهم الصورَ الطبيعيّة المنوعّةَ فى مراتب السلسلة البدويّة ، نظراً الى انّها بما هى صورة مّا ، و بحسب طبيعتها المرسلة علّة مّا لتقويم الهيولى . ونحن ايضاً كذلك ، اوردناها فى بعض كتبنا . والحقّ اعتبارها فى سلسلة العود ، لانّها تدخل فى نظام الوجود بعد اعتبار التركيب ، ومحلّها مطلق الجسم المتجوهر من الهيولى والصورة الجسميّة. وكذلك اعتبرها شريكنا ايضا فى الشفاء والتعليقات .

فمراتب البدؤ بعد المبدأ الاوّل المحيط بكلّ شىء خمس : مرتبة العقول المفارقة جميعا ، من العقل الاوّل الى العقل الاخير ، وبعدها مرتبة النفوس السماويّة الناطقة العاقلة ، من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى ، وبعدها مرتبة النفوس المنطبعة الفلكيّة، وبعدها مرتبة الصور الجرميّة الجوهريّة ، من صورة الفلك الاقصىٰ الى صور العناصر ، وبعدها مرتبة الهيوليات ، من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصريّة الواحدة بالشخص . وعندها تنتهى مراتب السلسلة البدؤيّة ، وتبتدأ من بعدها سلسلة العود، اعنى التوجّه الى الكمال بعد التوجّه منه ، واولى مراتبها ، وهى ايضا خمسٌ : مرتبة الاجسام النوعيّة البسيطة ، من الفلك الاعلى الى الارض وصورها المنوعّة الجوهريّة، وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب من البسايط ، اعنى الاسطقسّات العنصريّة ، كالصور المعدنيّة وغيرها على اختلاف مراتبها ، وبعدها مرتبة النفوس النباتيّة باسرها ، و بعدها مرتبة النفوس الحيوانيّة على اختلافها ، والمشهور انّ الحيوانات كلّها الفٌ واربعمائة نوعاً ، ثمانمائة منها بحريّة وستّمائة بريّة ، وبعدها مرتبة النفوس الناطقة الانسانيّة جميعها، والمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات اشتمالاً انفعاليّاً،

كما كانت العقول فى المرتبة الاولى البدويّة مشتملة عليها اشتمالا فعليّا . فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الّذى ابتدأ منه . فمرتبة العقل المستفاد فى العود بازاء مرتبة العقول فى البدؤ، فهما فى الشرف والكمال متوازيتان متكافيتان ، لايتصحّح بينهما تفاضل ومفاضلة فى الشرف والخسّة ، لكونهما بحسب القرب من المحيط الّذى هو الواجب بالذات والبعد من المركز الّذى هوالهيولى، فى درجة واحدة وعلى نسبة واحدة .

وَمِيضٌ

قال صاحب المحاكمات: اوّل مراتب العود الاجسام البسيطة الفلكيّة والعنصريّة، لانّها مركّبة من الصورة والهيولى[1]، فهما مقدّمتان عليها. ثمّ مرتبة المركّبات، فانّ العناصر اذا تركّبت ، يحصل لها مزاج . فاوّلها المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه . ثمّ مركّب آخر ذومزاج وصورة تحفظ المزاج وتُحَرِّكُ فى جميع الجهات ، اى النموّ ، وهو النبات . ثمّ مركّب آخراه مزاج وصورةٌ وتحرّكٌ فى الجهات وارادة واحساس ، وهو الحيوان . ثمّ مركّب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكلّيّات ، وهوالانسان ، و له مراتب الى العقل المستفاد . فالنفس الانسانيّة فى آخر المراتب تصير عقلا ، لكن لافعّالا للكمالات ، بل عقلا ومنفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعّال . ولهذا سمىّ «عقلاً مستفاداً» وظاهر انّ الشّرف مرتّب فى مراتب البدؤ ومراتب العود على التّكافؤ ، اى الاشرف فى مراتب البدؤ بازاء الاخسّ فى مراتب العود . ثمّ انّ الشرف فى مراتب البدؤ يتناقص الى الهيولى ، كما انّ الخسّة فى مراتب العود تتناقض الى العقل المستفاد . وعلم من هذا الكلام، انّ هذه المراتب انّما اعتبرت بحسب الشرف والكمال، لابحسب الوجود . فلايُظَنّ انّ المعدن اقدم وجوداً من الانسان ، بل انّما قُدِّمَ فى مراتب العود ، لانّه اقلّ شرفا منه : انتهى قوله .

قلت : والخبط فيه غيرطفيف ، فقد التبس عليه انّ التقدّم بالطبع فى درجة الوجود بحسب حكم العقل ، وراء التقدّم بالطبع فى المرتبة ، اعنى التقدّم بالذات الّذى هوالمستلزم لنحومّا من العلّيّة البتّة . فانّ ما مع المتقدّم بالذات في المرتبة ، لايلزم ان يكون متقدّما

بالمرتبة تقدّما بالذات ، وان كان هو متقدّما فى الدرجة لامحالة، لكون المتقدّم بالمرتبة وما مع المتقدّم بالمرتبة فى درجة واحدةٍ بتّة . وانّما المعتبر هناك التقدّم بالطبع فى الدرجة ، لاالتقدّم بالذات بحسب المرتبة البتّة . فليعلم انّ التقدّم الذاتىّ فى المرتبة ، هو ماللشىء المتقدّم بحسب مرتبته العقليّة من حيثيّته الّتى هو بها علّة للشىء المتأخّر. والتقدّم العقلىّ فى الدرجة هو الّذى لما مع الشىء المتقدّم بالذات فى المرتبة من حيثيّة مصافقة بحسب الدرجة العقليّة لتلك الحيثيّة الّتى بحسبها المتقدّم متقدّم تقدّما بالذات، لامتاخّرة عنها فى الدرَجَةِ العقليّة . فنفس الفلك الاعلى الّتى هى اشرف من فلك الثوابت مثلا ، متقدّمة عليه فى الدرجة ، لكونها فى درجة العقل الثانى المتقدّم عليه بالطبع تقدّما بالذات فى المرتبة، وليست هى متقدّمة عليه بالطبع تقدّما بالذات فى المرتبة، وليست هى متقدّمة عليه بالطبع تقدّما بالذات فى المرتبة . فكذلك المعدن اقدم وجودا بالطبع من الانسان بحسب الدرجة ، وان لم يكن متقدّما عليه فى المرتبة تقدّما بالذات. وعلى قياس مابيّنّاه فى التقدّم ، يستبين الفرق بين المتأخّر تأخّرا بالذات بحسب المرتبة ، والمتأخّر تأخّراً عقليا بحسب الدرجة العقليّة، وهوما مع المتأخّر بالذات بحسب المرتبة فى درجته العقليّة من تلقاء حيثيّتين متصافقتين . وبالجملة ، لو كان اعتبار المراتب بحسب الشرف فقط ، لابحسب الوجود ، وكان التقدّم والتأخّر بالوجود غير منظورٍ اليه اصلاً، لم يكن يتعيّن اختصاص البدؤ والعود بشىء من المراتب ، وكان ذالك التخصيص مجرّدا عتمال من اعتبار العقل، لاابتحاثا عن حال الاعيان الموجودة فى ترتيب الوجود بحسب نفس الامر ، وكان يصحّ اعتبار المتاخّر بالوجود من مراتب البدؤ ، اذا كان متقدّما بالشرف . ثمّ الصحيح انّ الاشرف فى مراتب البدؤ ، بازاء الاشرف فى مراتب العَود ، لانّه بازاء الاخسّ . فَليُعرَف .

وَمِيضٌ

لقد اوضح الشريك ما حقّقناه ، حيث قال فى اوّل ثالثة كتاب المبدأ والمعاد : المقالتان اللّتان فيما قبل هٰذه ، هما فى المبدأ ومعناه الاشارة الى ترتيب الموجودات على تقدّمها وتأخّرها ، بشرط ان يكون الاقدم منها بالطبع اقدم منها بالكمال والشرف . وهذه

المقالة فى المعاد ، ومعناه الاشارة الى ترتيب الموجودات على تقدّمها وتأخّرها ، بشرط ان يكون الاقدم منها بالطبع اشدّ تاخّرا فى الكمال ، بل تكون الثوانى فى الوجود اقدم فى الكمال. فيعود هذا الترتيب دائراً على ذلك الترتيب الاوّل . فهناك ابتداء من الاشرف الى الادنى ، حتّى انتهى عند الاسطقسّات ، ثمّ هذا ابتداء عايداً من الادنى الى الاشرف ، مُعاكِساً للاوّل . فمن البدؤ الاوّل الى الاستقسّات ، هو الترتيب الآخذ على نظام المبادى ، ومن الاسطقسّات الى الانسان ، هو الترتيب العائد على نظام المبادى . وعند الانسان يتمّ المعاد ، وله المعاد الحقّ والتشبّه بالمبادى العقليّة . فكانّها دارت على انفسها : فكان عقل ، ثمّ نفس ، ثمّ اجسام ، ثمّ نفس ، ثمّ عقل ، ثمّ يعود الى مرتبة المبادى . انتهى كلام المبدأ والمعاد بعبارته .

وقال فى كتاب التعليقات :

تعليق : الصورة الجسميّة فى كلّ شىء ، متقدّمة على الصورة الّتى للطبيعيّات ، اجناسها وانواعها ، كجسميّة النار مثلا ، فانّها متقدّمة على صورتها النوعيّة ، وهى الناريّة الّتى بها صارت النار نارا مثلا ، فانّها متقدّمة على صورتها النوعيّة ، وهى مقارنة لها . انتهى كلام التعليقات . وسبيله اعتبار الصورة المنوعة الجوهريّة فى مراتب العود .

وَميضٌ

قل لى : هل اَنْتَ اَنْتَ ببدنك الاَرضىِّ المتلطِّخ الهيولانىّ ، او بنفسك المجرّدة الاَمْريَّةِ القدسيّة الالٰهيّة ؟ اليس كلّ جزء من اجزاء بدنك ، وكذلك كلّ بدنك ، تشير اليه بـ «هو» ، وتشير الى ما اَنْتَ بِه اَنْتَ بـِ «اَنا» ؟ واليس ؟ — محلّ المعقولات فيك وما به تتسلطن على جنودك الطبيعيّة وجيوشك المزاجيّة ، وبه تتصرّف فى خزائن العقليّات الغيبيّة ، وتتعمّق فى عميقات المعارف الربوبيّة ، ليس شيئاً من حواسك الخمس الجسدانيّة الظاهرة او الباطنة ، بل حاسّة سادسة عقليّة ملكوتيّة ، هى نور قدسىّ وروح امرىّ وجوهر الٰهىّ ، اذا اتّقد مصباح زجاجته من زيتِ حدسٍ ، يكاد يُضىءُ ، ولو لم تَمْسَسْه نارٌ ، و بلغ فى مرتبة العقل المستفاد قَصيَا قُصاراها ، صار ، فى جوهر

ذاته الروحانيّة ، عالما عقليّا مضاهياً لنظام كلّ الوجود ، ونسخةً قدسيّة مطابقة لنسخة كتاب العالم ، اذا ماعورض احدهما بالاٰخر ، لم يوجد حرف ممّا فى احدى النسختين مخالفا لحرف ممّا فى النسخة الاٰخرى . فاعلَمْن انّ وجوب كون مبدأ المبادى ، جلّ سلطانه ، اوّلا فى ترتيب البدؤ وآخرا فى ترتيب العود ، ووجوب الموازاة بين مراتب البدؤ ومراتب العود فى السلسلتين الّذى هو مقتضى الحكمة البالغة التامّة الربوبيّة ، والعناية الاولى الكاملة الالهيّة مبدأ استيجاب هذه المرتبة العقليّة الاخيرة العوديّة فى نظام الوجود ، ازاءً لتلك المرتبة الاولى العقليّة البدؤيّة .

فاذن ، يجب وجود النفس المجرّدة الناطقة الانسانيّة ، واستكمال قصوى الغاية ، واستتمام نصاب الكمال فى مرتبة عقلها المستفاد ، مراتب العود ، بازاء مرتبة العقول المفارقة فى مراتب البدؤ . والّا ، لبطل تنسيق المراتب واتّساق النظام ، ولانتقص تماميّة الحكمة التامّة وكماليّة العناية الكاملة . وايضا ، كما المرتبة الاولى فى البدؤ تبتدئ من الجناب الحقّ الوجوبىّ ، ولا شىء فوقها الّا ذاته الحقّة الواجبة ، ويستحيل انبجاس الناقص الزيّف وابتداؤه من الكامل المتعال ، الّا عن اقصى الكمال بلاواسطة ، فكذلك المرتبة الاخيرة فى العود تنتهى الى جنابه الاعلى الربوبىّ ، ولاشىء وراءَها ، الّاذاته التامّة الاحديّة . ومن المستحيل انسياق الناقص الخداج وانتهاؤه فى الترتيب الى الكامل التامّ وفوق التمام بلاواسطة . فهٰذا البرهان على تجرّد النفس الناطقة الانسانيّة ، واستتمام اعلى النصاب الممكن فى مرتبة العقل المستفاد ، من خواصّ هذا الكتاب ، ولامحيد عن حكمه . فلاتكوننّ من الجاحدين .

وَميْضٌ

اذا ثبت انّ النفس الناطقة غير منطبعة فى الجسم ، بل هى ذات آلة به ، وانّما الشبكةُ المزاجيّة والشركة الهيولانيّة ، لان يُصطاد بها حدوثها ، لا لان يستدام بها بقاؤها ، فاذا خرج الجسم بالموت عن صلوح ان يكون آلةً لها ، فلايَضرُّ خروجه عن ذلك جوهر ذاتها الملكوتيّة ، كمالايضُرُّ ذات الشمس خروج المرآة بالتَصديَة عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ، ولاذاتَ النجّار خروج المنشار عن صلوح كونه آلةً له ، بل لاتزال باقية

ببقاء صانعها الفاعل لذاتها والمفيد لوجودها. وكما انّه ممتنع العدم، فكذلك يمتنع انعدام النفس ببوار البدن: وبالجملة، جوهر النفس المدركة لكبرياء بارئها، اجلّ من ان تكون مبدأ ذاتها من مَبالٍ فى مَبالٍ. بل انّ جوهرها من عالم آخر. فلعمر الحبيب انّ النفسَ الصاعدةَ الى عالم القدس، ثمّ الى فاطرها العلىّ الاعلى بخُطوتين، الراجعة الى ربّها بجوهر ذاتها فى النشأتَيْن، الصائرة عالَماً عقليّاً وجوهرا قدسيّا، بتكميل قوّتين، اجلّ من ان تَمُرَّ على مَجرى البول مرّتين.

وَميْضٌ

ذو القوّة القدسيّة، هو من قوّته العقليّة كبريت. والعقل الفعّال، اعنى روح القدس و واهب الصور، باذن ربّه، نار. فيشتعل فيها دفعة، ويُحيلُها الى جوهر ذاته. والنفس بحسب هذه القوّة «شجرة يكاد زيتها يضىء، ولو لم تمسسه نار، نور على نور». فاذا كانت لشجرة نفسه القدسيّة خاصيّات ثلث، بحسب استكمال قوى ثلث، كان نبيّا له ضروب النبوّة الثلثة، من جهة كمال القوتين النظريّة الّتى منها تنبجس مبادى الادراكات، والعمليّة الّتى منها تنبعث مبادى التحريكات. الاولى بحسب كمال القوّة العقليّة ان تكون علومُه كلّها بالحدس، ونظريّات العقلاء من مقتضاتهم بالافكار، بالنسبة اليه جميعها، حدسيّات. فالمعجزات العقليّة كلّها من هذا السبيل. الثانية بحسب كمال القوّة المتخيّلة، وكمال القوّة المشتركة المسمّاة «بنطاسيا» وشدّة صَقالة مرائى القوى الاحساسيّة واستحكام شَبَهِها بالواح الاذهان النقيّة المجرّدة العقليّة، ان يتيسّر له الابصار والسماع فى اليقظة، لامن سبيل الظاهر، ومن ممرّ الجليديّة وطريق الصماخ، بل من الباطن من سبيل الاتّصال بعالم العقل، والانخراط فى سلك الصائرين الى اقليم الله سبحانه. ولايتصحّح ذلك للناقصين الّا فى النوم، فتتشبّح وتتمثّل لابصاره ملائكةُ الله تعالى، فيُبصرهم، و يتركّب وينتظم لسماعه كلامُ الله فيسمعه. فهذا سبيل باب الايحاء والوحى. وله من هذا السبيل المعجزات القوليّة والاخبار بالمغيّبات والانذار بالعقوبات قبل وقوعها.

الثالثة بحسب كمال قوّة النفس فى جوهرها، باعتبار الفطرة الاولى الجبليّة، وتاكّد

علاقة الارتباط بجناب الله ، والتخلّق باَخلاق الله ، بحسب الفطرة الثانية المكسوبة ، ان تكون له مَلَكَةٌ ولُوج فى ملكوت السماء واتّصالٍ بذى الملك والملكوت ، بحسبها تُطيعُه هيولى العناصر ، وتنقاد له صور الاسطقسّات. ومن هذا السبيل، له المعجزات الفعليّة.

ثمّ اذا قويت له هذه الشؤن ، واستحكمت الملكات، واشتدّت له هذه الخاصيّات، واستتمّ نصاب استكمال هذه الضروب الثلـٰثة جدّا ، استحقّ خاتميّة الانبياء وسيدودة المرسلين ، واستوجب من التنزيل الحكيم «ولكن رسول الله وخاتم النّبيّين» ، فصار بحيث لاتتصوّر فى مراتب العود مرتبة صعوديّة بينه وبين مَعاد الوجود ، كما لاتتصوّر فى مراتب البدؤ بين المعلول الاوّل وبين مبدأ الوجود مرتبة هبوطيّة اصلا. فبعد مرتبة خاتم النّبيّين، صلى الله عليه وآله، فى صعود الشرف والكمال، مرتبة كمال الموجود الحقّ الواجب بالذات، جلّ ذكره ، بلا واسطةٍ اصلا ، كما مرتبة العقل الاوّل فى هبوط الشرف وتنزّل الكمال انّما قبلها مرتبة مجده وكماله سبحانه وتعالى، من غير واسطة اصلا. فاذن منزلة خاتم النبيّين فى سلسلة العود، منزلة العقل الاوّل فى سلسلة البدؤ، لانّهما باعتبار القرب من نور الانوار، تعالى سلطانه ، الّذى هو مِلاك الشرف ومناط الكمال فى درجة واحدة ، فلا تجرى بينهما مُفاضَلَةٌ ومُفاوَتَةٌ . ثمّ هو، صلّى الله عليه وآله ، اشرف من ساير العقول جميعا، لانّ درجات قربها من نور الانوار، جلّ جلاله، فى سلسلة البدؤ ، ابعد من درجته، عليه السلام، بالنسبة اليه سبحانه، فى سلسلة العود . فاوّل العقول وآخر الانبياء متوازيان بالمنزلة متكافيان بالشرف . فلذلك اضافَه، عليه السّلام، الى نفسه فى قوله، عليه السّلام : اوّل ماخلق الله نورى . وقال ، عليه السّلام ، فى حديث آخر : اوّل ماخلق الله العقل . ومن هناك انصرح مِلاك قوله عليه السّلام: لى مع الله وقت لايَسَعُنِى فيه مَلَكٌ مقرّب ولانبىّ مرسل: «وقت» اى درجة فى القرب وقسط من الوصال بحسب طسق الشرف ومبلغ الكمال ، لايسعنى ، فى تلك الدرجة وذلك القسط ، ملك مقرّب ولانبىّ مرسل ، اذ اوّل الانوار العقليّة هو نورى ومَن دُونَه مِن الانوار دونى فى درجة النوريّة . فليُعرف .

وَميضٌ

قال الشريك فى تاسعة الهيّات الشفاء: انّ النفس الناطقة، كمالها الخاصّ بها ان تصير عالما عقليّا مرتسما فيها صور الكلّ والنظام المعقول فى الكلّ والخير الفايض فى الكلّ، مبتديا من مبدأ الكلّ، سالكا الى الجواهر الشريفة الروحانيّة المطلقة، ثمّ الروحانية المتعلّقة نوعامّا بالابدان، ثمّ الاجسام العلويّة بهيآتها وقواها، ثمّ كذلك حتّى تستوفَى فى نفسها هيئة الوجود كلّه فتنقلب عالما معقولاً موازياً للعالم الموجود كلّه، مشاهداً لما هو الحُسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق، ومتّحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئته، ومنخرطا فى سلكه، وصائراً من جوهره.

وقال فى اوّل العاشرة: وافضل الناس من استكملت نفسُه عقلا بالفعل، ومحصّلا للاخلاق الّتى تكون فضائلَ عمليّةً. وافضل هؤلاء، هو المستعدّ لمرتبة النبوّة، وهو الّذى فى قُواه النفسانيّةِ خصائصُ ثلثٌ ذكرناها، يسمَعُ كلام الله تعالى، و يَرى ملٰئكته وقد تحوّلت له على صورة يراها. فقد بيّنا كيفيّة هذا، وبيّنا انّ هذا الّذى يُوحَى اليه تتشبّح له الملائكة، ويحدث له فى سماعه صوتٌ يسمَعه من قِبَل الله والملئكة، فيسمَعُه من غير ان يكون ذلك كلاما من النّاس والحيوان الارَضِيّ. وهذا هو المُوحَى اليه. وكما انّ اوّل الكائنات من الابتداء الى درجة العنصُر، كان عقلا، ثمّ نفسا، ثمّ جرما، فهٰهنا يبتدئ الوجود من الاجرام، ثمّ تحدث نفوس، ثمّ عقول.

ثمّ فى آخر المقالة، وهو ساقة ختم الشفاء، قال: و رؤس هذه الفضائل، عفّة وحكمة وشجاعة ومجموعها العَدالة، وهى خارجة عن الفضيلة النظريّة، ومن اجتمعت له معها الحكمة النظريّة، فقد سعد. ومن فاز مع ذلك بالخواصّ النبويّة، كاد يصير ربّا انسانيّا، فكاد ان تحلّ عبادتُه بعدَ الله، وكاد ان تفوّض اليه امور عباد الله. وهو سلطان العالم الارضىّ، وخليفة الله فيه. انتهى كلام الشفاء.

وقد ذكر الخصائص الثلٰث، واستقصىٰ بيانها، واحفَى القولَ فيها فى طبيعيّات الشفاء وفى كتاب المبدأ والمعاد. قلت: والّذى استتمّ له نصاب اقصى الكمال فيها، ساد

الانبياءَ بختم السفارة والاختصاص فى النشأة الاٰخرة بالشفاعة الكبرى ، وفى مراتب سلسلة العود باقصَى المنزلة فى المرتبة الاخيرة القُصوىٰ .

وَميضٌ

انّ كلّ جنس تحتَه انواع ، فانّه يوجد فيمابين تلك الانواع نوع واحد هو اكملها. وكذا الانواع بالنسبة الى الاصناف ، والاصناف بالنسبة الى الاشخاص ، والاشخاص بالنسبة الى الاعضاء . فاشرف الاعضاء ورئيسها هو القلب ، وهو خليفة النفس ، كماالنفس خليفة العقل ، وخليفته الدماغ ، ومنه تَنْبَثُّ القُوى على جميع جوانب البدن ، وخليفة الدماغ النِخاع . فكذلك الانسان ، لابدّ له من رئيسٍ . والرئيس امّا ان يكون حكمه على الظاهر فحسب ، وهو السلطان ، او على الباطن فقط ، وهو العالِم ، او عليهما جميعاً ، وهو النبيّ او من يقومُ مَقامَه . فالنبيّ يكون كالقلب فى العالم وخليفته كالدماغ والنخاع . وكماالقوى المدركة والقوى المحركة ، انّما تفيض من الدماغ والنخاع على الاعضاء ، فكذا قوّةالبيان والعلم والدين والهُدى ، انّما تفيض بواسطة خليفته على جميع العالم . ومن خصايص الخليفة الوصىّ ان يكون مُحَدَّثاً ، بالفتح على اسم المفعول ، والمُحدَّث من يسمع الصوتَ والكلام المنتظَم فى اليقظة فى حال الصحّة ، لامن سبيل الصماخ وطريق عَصب السمع ، بل من سبيل الاتّصال بالملئكة والانصراف الى عالم القدس ، ولكن لايرىَ شخصاً متشبحاً ، ولايعايِن مثالاً متمثّلاً . فهو يجرى مجرى النبىّ فى اشتعال قوّته القدسيّة وشدّة اعتلاقه واستحكام اتّصاله وتاكّد علاقته بذلك العالم ، بحيث ربّما يسمَع كما يسمَع النبىُّ ، الّا انّ علاقته الاكيدة بعالم الملكوت ليست بمثابةٍ يتصحّح بذلك تشبُّح الملئكة وتمثُّل روح القدس له ، على صورة يراها ويعاينها ، حتّى يكون يسمَع منه كلامَ اللّه من سبيل الايحاء والوحى ، على ان يكون هو المُوحىَ اليه ، دون توسّط الرسول ، بل انّما له مجرّد سماع الصوت ، من دون معايَنة شبحٍ متمثّلٍ ومثالٍ متشبّح. ثمّ اذا كانت الخلافة والوصاية نيابة عن خاتم النبيّين الّذى درجة مرتبته فى سلسلة العود ، درجة مرتبة العقل الاوّل فى سلسلة البدؤ ، كانت درجة مرتبة الوصىّ الخليفة فى مراتب العود ، درجة مرتبة العقل الثانى فى مراتب

البدو ، وكان الاوصياء الخلفاء القدّيسون الصدّيقون يحقّ ان يقال لهم فى التنزيل الحكيم «انما يريدالله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهّركم تطهيرا» وان يعبّر عن اكرمهم واسبقهم الّذى نسبةالعقلاء والعلماء اليه، نسبةالحسّ الى العقل ونسبة المحسوس الى المعقول بـ «نفس» النبيّ، فيقال فى اٰية المباهلة «وانفسنا وانفسكم» و بـ «النبأ العظيم» فيقال فى سورة النبأ «عمّ ، يتساءلون، عن النباءالعظيم الّذى هم فيه مختلفون» و بـ «امام مبين» ، فيقال فى سورة يس «وكلّ شيء احصيناه فى امام مبين» و بـ «من عنده علم الكتاب» فيقال فى سورة الرعد «قل كفى بالله شهيدا بينى و بينكم ومن عنده علم الكتاب» . والنبىّ ، عليه السّلام ، ينصّ على انّه مُساهِمُه فى شجرة الشرف ، ومُضاهِيه فى درجة النوريّة ، فيقول : انا وعلىٌّ من نور واحد . وانا وعلىٌّ من شجرة واحدة .

وَمِيضٌ

اذا مالوحظت السلسلتان بحسب موازاةالمراتب، وقوبلت المراتب بالمراتب، فالامر على ما تُلِيَ عليك. وامّا اذا ماوُوزِنَ بينهما بما هما السلسلتان البَدْوِيَّة والعَوْديّة، ولو حظتا من حيث نفساهما ، و عُورِضتْ احداهما بالاخرى من جهتى البَدو والعود ، فكلّ واحدةٍ منهما اشرف وافضل من الاخرى من وجهٍ ، امّا سلسلة البَدْو. فاشرف واعلى باعتبار انّها سلسلةالبسايط والوسايط فى ايصال فيض الفيّاض الحقّ جلّ سلطانه، الى كلّ مافى السلسلة العوديّة. وامّا سلسلة العود، فاشرف واكرم باعتبار انّ فى التّنازل البَدْوِىِّ الانصرافَ والتوجّهَ عن الله سبحانه، وفى التصاعد العَوديّ التوجّهَ والانصرافَ الى الله سبحانه . فبهذا الاعتبار الاخير، يقال انّ العالَم الصغيرَ اشرف اعضاء الانسان الكبير ، و انّ الانسان غاية ايجاد العالم الاكبر، وانّ نفوس الانبياء فى درجة العقل المستفاد، بحسب استكمال نِصاب القوّة العقليّة واشتعال شعاع القوّة القدسيّة ، افضل من طبقات انوار الملائكة الروحانيّة والعقول النوريّة على الاطلاق . فَلْيُستَيقَنْ .

وَمِيضٌ

قال مفيد المشّائين ومعلّمهم فى اثولوجيا فى الميمَر الخامس: انّا وان كنّانظنّ انّا

نعرف العقل اكثر من سائر الاشياء ، فانّا لسنا نعرفه كنه معرفته . وذلك انّ «ماهو ؟» و «لم هو ؟» هما فى العقل شيء واحد ، لانّك اذا علمت ماالعقل ، علمت لم هو . وانّما يختلف «ماهو ؟» و «لم هو ؟» فى الاشياء الطبيعيّة الّتى انّما هى اصنام للعقل .

ثمّ قال انّ كلّ صورة من الصور العقليّة فهى ، والشيء الّذى من اجله كانت تلك الصورة واحد . ولا اقول انّ صورة العقل هى علّة انيّتها ، لٰكنّى اقول انّ صورة العقل نفسها اذا بسطتها واردت ان تفحص عنها بما هى ، وجدت فى ذلك الفحص بعينه «لم هى» ايضاً . ثمّ قال :

ونقول : كما انّ هذا العالم مركّب من اشياء ، يتعدّل بعضها ببعض ، فيكون العالم كالشيء الواحد الّذى لاخلاف فيه ، وتكون اذا علمت «ماالعالم ؟» علمت «لم هو ؟» وذلك انّ كلّ جزء منه مضاف الى الكلّ ، فلاتراه كانّه جزء ، لٰكنّك تراه كالكلّ . وذلك انّك لاتأخذ حينئذ اجزاء العالم كانّ بعضها من بعض ، لكنّك تتوهّمها كلّها كانّها شيء واحد ، لم يكن احدها قبل الآخر . فاذا توهّمت هكذا ، صيّرت العلّة مع المعلول ، لاتتقدّمه . فاذا توهّمت العالَم واجزاءَه على هذه الصفة ، كنت قد توهّمتَه توهّما عقليّا ، فيكون اذا عرفت «ماالعالم ؟» عرفتَ ايضا «لم هو ؟» معا . فاذا كانت كلّيّة هذا العالم على ماوصفنا ، فبالحرى ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة ايضا .

ثمّ قال فى ساقة الميمر : صفات العقل كلّهنّ حاضرة ، لاتتقدّم احديٰهنّ الاخرىٰ . وذلك انّ جميع صفات العقل اُبدِعَتْ مع ذاه معا . فاذا كان هذا هكذا ، كان وجود «ماهو ؟» و «لم هو ؟» فى العقل معاً . فان كان وجودهما معاً ، فلامحالة انّك اذا علمت ماالعقل ، فقد علمت «ماهو ؟» واذا علمت «ماهو ؟» فقد علمت «لم هو ؟» غير انّ «ماهو ؟» اشدّ ملائمةً للاشياء العقليّة من «لم هو ؟» . وذلك انّ «ماهو ؟» يدلّ على علّة بدؤ الشيء ، و «لم هو ؟» يدلّ على علّة تمام الشيء . والعلّة المُبتَدئيّة هى العلّة التماميّة بعينها فى الاشياء العقليّة . فلذلك اذا علمت «ماالشيء العقليّ ؟» علمت «لم هو ؟» كما بيّنّا ذلك واوضحناه ، انتهى كلام اثولوجيا .

وفى اثولوجيا مامغزاه انّ علوم المبادى المفارقة ، اجلّ من ان توصف بالصدق، فانّها نفس الواقع ، لاالمطابق للواقع ، وفيه ايضا العقل دائرة لاتتحرّك ، والنفس دائرة متحرّكة . وايضا العقل دائرة تتحرّك وليس بين المحيط والمركز ابعاد مساحية. وفى كلام اساطين الحكمة : العدد عقل متحرّك . ومنهم من يعكس فيقول : العقل عدد متحرّك . وذكر الشريك فى كتاب النفس من طبيعيّات الشفاء : النفس عدد متحرّك . ولعلّك ، بما افدناك من الضوابط والقوانين ، متضلّع بتأويل هذه المرموزات واسرارها .

وَمِيْضٌ

الحقّ ماعليه الحكماء الاوايل الالٰهيّون من شركاء الصناعة، والمَهَرَةُ المحصّلون من علماء الاسلام ، انّ الملائكة شعوب وضروب وقبائل وطبقات: روحانيّة وهيولانيّة قدسانيّة وجسمانيّة وعلويّة وسفليّة وسماويّة وارضيّة . فالاعلى طبقةً الّذين طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس، الرّوحانيّون الكروبيّون من الجواهر العقليّة، بطبقات انواعها وانوارها . ومنهم روح القدس النازل بانوار الوحى ، والنافث فى ارواع اولى القوّة القدسيّة، باذن الله سبحانه ، والنفوسِ الناطقة المفارقة السماويّة، ثمّ النفوس المنطبعة الفلكيّة والقوى الدرّاكة الفعّالة والصور الطبيعيّة المنوعة والطبايع الجوهريّة وارباب الانواع للمركّبات العنصريّة . وانّ لكلّ جرم سماوىّ ، بل لكلّ درجة فلكيّة ، وكذلك لكلّ طبيعة اسطقسيّة، مَلَكاً روحانيّا متولّيا للتدبير وقائما بالامر. ويقول القرآن الحكيم « ومايعلم جنود ربّك الّا هو ». وفى الحديث عنه، صلّى الله عليه: اطّتِ السماء وحقّ لها ان تَاِطّ ، مافيها موضع قدم ، الّا وفيه ملك ساجد او راكع .

فاذا ماكانت النفس قدسيّة الفطرة مستنيرة الغريزة، فى جوهر جبلّتها المفطورة، ثمّ فى سجيّتها المكسوبة ، صارت نقيّة الجوهر ، طاهرة الذات ، اكيدة العلاقة بعالم العقل ، شديدة الاستحقار لعالم الحسّ ، قاهرة السلطان على جيوش الطبيعة وجنود المزاج، قويّة المُنّة على خلع البدن ورفض الحواسّ والانصراف الى صُقع القدس وطوار جناب الربوبيّة ، حيث شاءت ومتى شاءت، باذن ربّها وفيض رحمته. وقوّتها المتخيّلة ايضا قليلة الانغماس

فى جانب الظاهر ، قويّة التلقّى من عالم الغيب ، فانّها تتخلّص عن شركة الطبيعة ، وهى فى تدبير البدن ، وتعزل اللخط عن الجنبة الجسدانيّة ، وهى فى حال اليقظة ، فترجع الى عالمها ، وتتصل ّ بروح القدس وبمن شاءالله من ملائكته المقرّبين ، وتستفيد من هناك العلم والحكمة بالانتقاش على سبيل الرشح ، او بالاشراق على سبيل الانعكاس كمرآة مجلوّة حُوذِىَ بها شطرَ الشمس .

و حقيقة الايحاء والوحى ، مخاطبة العقل الفعّال للنفس الناطقة بألفاظ منظّمة مسموعة مفصّلة . وله انحاء مختلفة ومراتب متفاوتة ، بحسب اختلاف درجات النفس فى اطوارها واحوالها المختلفة . و ربّما يكون فى بعض الاحايين ، بحسب بعض المقامات والدرجات ، لايتخصّص الشبح المتمثّل المبصر والكلام المنظّم المسموع بجهة من جهات العالم الجسمانىّ بخصوصها ، بل الامر يعمّ الجهات باسرها . وفى الحديث انّ جبرئيل ، عليه‌السلام ، اتى النّبىّ ، صلّى‌الله عليه وآله وسلّم ، مرّة فى صورته‌الخاصّة كانّه طبّق الخافقين . وبالجملة ، افضل طبقات الملائكة ، عند الحكماء المتالّهين والعلماء الراسخين ، العقول والنفوس .

قال الشريك فى رسالة الحدود : الملك جوهر بسيط ذو حيوة ونطق عقلىّ غير مائت ، هو واسطة بين البارئ ، جلّ وعزّ ، والاجسام الارضيّة . فمنه عقلىّ ومنه نفسانىّ ومنه جسمانىّ . وقال فى اوّل عاشرة الهيآت الشفاء : فالوجود اذا ابتدأ من عند الاوّل تعالى ، لم يزل كلّ تال منه ادون مرتبةً من الاوّل ، ولا يزال ينحطّ درجات ، فاوّل ذلك درجة الملائكة الرّوحانيّة المجرّدة الّتى تسمّى «عقولا» ومراتب الملائكة الّتى تسمّى «نفوسا» ، وهى الملائكةُ العَمَلَةُ ، ثمّ مراتب الاجرام السماويّة ، وبعضها اشرف من بعض ، الى ان يبلغ آخرَها . ثمّ بعدها يبتدئ وجود المادّة القابلة للصور الكاينة الفاسدة ، فتلبسُ اوّل شىء صورَ العناصر ، ثمّ تتدرّج يسيراً يسيراً ، فيكون اوّل الوجود فيها اخسّ وارذل مرتبة من الّذى يتلوه ، فيكون اَخسّ مافيه المادّة ، ثمّ العناصر ، ثمّ المركّبات الجماديّة ، ثمّ الناميات ، وافضلها الانسان ، وبعده الحيوانات ، ثمّ النبات .

وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل و محصّلا للاخلاق الّتى تكون فضائلَ عمليّةً .

وَمِيْضٌ

انّ وجود الجنّ ممّا لاصادّ عنه فى مذهب البرهان . وقد وردت بذلك نصوص التنزيل الكريم الالهىّ واحاديث سيّدنا ونبيّنا ، سيّد العقول والنفوس ، خاتم الانبياء والمرسلين واوصيائه الطاهرين خزَنَةِ الوحى وحفَظَةِ الدين ، صلوات الله وتسليماته عليه وعليهم اجمعين ، بحيث لامحيد هناك عن الاعتقاد على سبيل اليقين . قال الشريك فى رسالة الحدود : الجنّ هو حيوان هوآئىّ ناطق مشفّ الجرم ، من شأنه ان يتشكّل باشكال مختلفة ، وليس هذا رسمه ، بل معنى اسمه .

قلت : انّما يكون حيوانا هوائيّا ناطقا ، لو كان ذا نفس ناطقة مجرّدة مدبّرة لبدن هوائىّ . فالحقّ ماذهب اليه شركاء الصناعة من حكماء الاسلام ، انّ الجنّ ليست اجساما ولاجسمانيّة ، بل هى موجودات مجرّدة مخالفة بالماهيّة للنفوس البشريّة ، متعلّقة باجساد ناريّة وهوائيّة ، قادرة على التصرّف فى هذا العالم . وهو مغزى كلام الشريك ومرامُه . وبه قال امام المتشكّكين فى الملخّص .

وقال فى المحصّل : القول فى الملائكة والجنّ والشياطين — قال المتكلّمون انّها اجسام لطيفة قادرة على التشكّل باشكال مختلفة . والفلاسفة واوائل المعتزلة انكروها ، قالوا ، لانّها ان كانت لطيفة بمنزلة الهواء ، وجب ان لاتكون قويّة على شىء من الافعال ، وان تفسد تراكيبها بادنى سبب . وان كانت كثيفةً ، وجب ان نشاهدها ، وإلّا ، لجاز ان تكون بحضرتنا جبال ، ولانراها . والجواب : لم لا يجوز ان تكون لطيفة ، بمعنى عدم اللون ، لابمعنى رقّة القوام ؛ سلّمنا انّها كثيفة ، لٰكن بيّنّا انّ ابصار الكثيف عند الحضور غير واجب . امّا الفلاسفة ، فقد زعموا انّها لا متحيّزة ولا قايمة بالمتحيّز . ثمّ اختلفوا . فالاكثرون قالوا انّها ماهيّات مخالفة بالنوع للارواح البشريّة . ومنهم من يقول : الارواح الّتى فارقت ابدانها ، ان كانت شرّيرة ، كانت شديدة الانجذاب الى مايشاكلها من النفوس البشريّة ،

فيتعلّق ضربامن التعلّق بابدانها، ويعاونها على افعال الشرّ . فذلك هوالشيطان . وان كانت خيّرة ، كان الامر بالعكس . والله اعلم بحقايق الامور .

فقال خاتم المحصّلين البرَعة فى نقده : اقول : نُقِلَ عن المعتزلة انّهم قالوا : الملائكة والجنّ والشياطين متّحدون فى النوع ، ومختلفون باختلاف افعالهم . امّا الّذين لايفعلون الّا الخير ، فهم الملائكة . وامّاالّذين لايفعلون الّا الشرّ، فهم الشياطين . وامّا الّذين يفعلون تارة هذا وتارة ذاك، فهم الجنّ . ولذلك عُدَّ ابليس تارة فى الملائكة وتارة فى الجنّ . ومانقله المصنّف ظاهر . انتهى كلام نقد المحصّل .

وقال فاضل تفتازان من المقلّدين ، فى شرح المقاصد : والقائلون من الفلاسفة بالجنّ والشياطين زعموا انّ الجنّ جواهر مجرّدة ، لها تصرّف وتأثير فى الاجسام العنصريّة ، من غير تعلّق بها تعلّق النفوس البشريّة بابدانها ، والشياطين هى القوى المتخيّلة فى افراد الانسان ، من حيث استيلائها على القوّة العاقلة ، وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقليّة ، الى اتّباع الشهوات واللّذّات الحسّيّة والوهميّة . ومنهم من زعم انّ النفوس البشريّة ، بعد مفارقتها عن الابدان و قطع العلاقة معها ، ان كانت خيرة مطيعةً للدواعى العقليّة ، فهم الجنّ . وان كانت شرّيرة باعثةً على الشرور والقبايح ، مُعينَةً على الضلالة والانهماك فى الغواية ، فهم الشياطين . وبالجملة، فالقول بوجود الملائكة والجنّ والشياطين ، ممّا انعقد عليه اجماع الآراء ، ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء ، عليهم السلام . وحُكِيَ مُشاهَدَةُ الجنّ عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء . فلاوجه لنفيها ، كما لاسبيل الى اثباتها بالادلّة العقليّة . انتهى قول شرح المقاصد .

ثمّ انّ امام المتشكّكين قال فى المحصّل : علوم الروحانيّات فعليّة وعلوم الجسمانيّات انفعاليّة . وقال : الارواح الفلكيّة متصرّفة فى هذا العالم ، فانّها هى المدبّرات امرا ، وهى المبدأ والمعاد .

فقال الناقد البارع خاتم المحقّقين : قوله «علومهم فعليّة» يقتضى انّها لاتعلم الاله تعالى ، لانّها ليست بفاعلة ايّاه ، ولايعلم السافل ماهو اعلى درجةً منه . وقوله «هى المبدأ

والمعاد » قول لایقول به احد . فانّ الفلاسفة یقولون انّ المبدأ من الله والمعاد الیه ، لا من النفوس والیها . انتهی قِیلُهُ ، نوّرَ مَقیلُه .

وَمیضٌ

انّ قوله عزّ من قائل « والصّافات صفاً ، فالزجرات زجرا ، فالتالیات ذکرا » وقوله سبحانه « والنازعات غرقا ، والناشطات نشطا ، والسابحات سبحا ، فالسابقات سبقاً ، فالمدبّرات امراً » ذکر لمراتب الروحانیّات و تفصیل لطبقات الملائکة ، فی سلسلتی البدؤ والعود ، فلیدرک . واذن ، فلنختم القبس علی ذلک .

القبس العاشر

فيه حقّ القول الفصل فى سرّ القضاء والقدر ، وكيفيّة دخول الشرّ فى القضاء الالهىّ ، ومرّ الحقّ فى الدعاء والاجابة ، وعود الامر اليه سبحانه ، فى المبدأ والمنتهىٰ .

وَمْضَةٌ

اليس من المعلوم ، انّ احد النقيضين ليس يصحّ ان يجب ، الّا اذا امتنع النقيض الآخر بجميع انحائه وضروبه بتّةً ؟ وقد كنت تحقّقتَ فى القبسات السابقة ، انّ المعلول مالم يجب تقرّره ووجوده من تلقاء علّته الفاعلة ، لم يصدر عنها . فاذا كانت علّته الفاعلة لذاته و وجوده ، جوهرُ ذاتها ممكناً ما من الممكنات ، اىّ ممكن كان ، نفسا او عقلا او غيرهما ، كان عدمه بماهو هو ممكنا بالذات لامحالة ، ومن انحاء عدم المعلول انتفاؤه بانتفاء علّته . ويمتنع بالذات ان يجعل الشىء انتفاءه الممكن ، بالنظر الى جوهر ذاته ، ممتنعاً فى نفس الامر . فاذن ، انتفاء المعلول بانتفاء علّته ، لايتصوّر ان يصير ممتنعاً ، بالنظر الى نفس ذات العلّة ، اذا كانت هى جايزة الذات ، اذ يكون انتفاؤها ممكنا بالنظر الى نفس ذاتها حينئذ لامحالة . فكيف يتصحّح ان يصير انتفاء معلولها من جهة انتفائها ، ممتنعا من تلقائها ، بحسب جوهر ذاتها ؟ ومالم يمتنع للمعلول هذا النحو ايضا من العدم ، لم يتصحّح له وجوب الوجود فى نفس الامر بالضرورة . فاذن ، لايصحّ ان يكون وجوب وجود المعلول فى متن الواقع منبعثا من جوهر ذات علّته الفاعلة ، الّا اذا ماكانت علّته الفاعلة موجودا واجبا بالذات ، متقدسا عن جميع انحاء الكثرة ، قبل الذات ومع الذات وبعد الذات ، متعاليا عن سببٍ به وسببٍ له وسببٍ منه وسببٍ عنه وسببٍ فيه . وبالجملة ، عن كلّ سبب . وهو مُسَبِّبُ الاسباب على الاطلاق من غير سبب ، ومنه ينبجس وجوبُ وجود المعلول ،

ووجوبُ وجودِ جملة علله واسبابه جميعا . وإن هو الّا الله الواحد الاحد الحقّ سبحانه . فاذن ، قد استتبّ بالبرهان ، انّه لاشى من الموجودات الّا الله الواجب الحقّ من كل جهة، جلّ ذكره، يستطيع ان يكون فاعلا تامّا، من ذاته ينبجس وجوب وجود ممكن مّا من الممكنات اصلا .

ومن سبيل آخر . الم يستبن لك ؟ــ انّ كلّ ممكنٍ موجودٍ بالفعل، فانّ جوهر ذاته الموجودة بالفعل ، من تلقاء العلّة الفاعلة ، تحت مفهوم ما بالقوّة ، بحسب مرتبة نفس الذات ، من حيث هى هى . ومن الفطريّات انّما بالقوّة، من جهة ماهو بالقوّة، لايمكن ان يكون مُخرِجا لشىء مّا من القوّة الى الفعل . فاذن ، مسلك التحليل يَذَرُ حيثيّة الذات الجائزة، بماهى هى، صِفرة الكفّ من اقتضاء وجوب الفعليّة لشىء مّا من الاشياء اصلا ، اذ هى من حيث نفسها ممنوّة بالقوّة والهلاك ، مذروّة بالبطلان والليسيّة . وهذا البرهان قد استنهضه مفيد الصناعة ارسطوطاليس ، فى اثولوجيا فى الميمر الثالث .

ومن سبيل آخر ثالث ، كلّ ممكن يفرض مفيضا لوجود ومقتضيا لوجوبه، فانّ علّتَه الفاعلةَ المعطيةَ ايّاه الوجوب، اولى واحقّ منه بان يكون هو المفيض المقتضى للوجوب مطلقا . فاذن ، الواجب بالذات ، اولى واحقّ من جميع الممكنات بان يكون هو المفيض للوجود والمقتضى للوجوب على الاطلاق بتّة . وهذا البرهان قد استعمله الشريك فى الشفاء والاشارات وغيرهما .

ومن سبيل آخر رابع ، النور القاهر لايمكّن النورَ الاضعف من التأثير . فكيف يتمكّن ممقول الافول فى ظلمة الامكان، مع سلطان وجوب نور الانوار ، من ايجاب الفيض واشراق الافاضة ؟ وهذه الحجّة من حدسيّات العقول الصريحة على مذاق الاشراقيّين .

وَمْضَةٌ

اما قرع سمعك ؟ ــ انّ نسبة العقل الفعّال الى عالم الاسطقسّات، بل العقل الاوّل الّذى هو عنصر نظام الكلّ واسطقسّ عالم الامكان ، الى سائر اجزاء النظام، نسبة النقطة الراسمة الى الخطّ المرتسم ، والشعلة الجوالّة الى الدايرة المشاهدة ، والحركة التوسطيّة الى

الحركة القطعيّة ، والآن السيّال الى الزمان الممتدّ المتّصل ، فى كونها راسمةً ايّاها ، مع كونها خارجةً عنها غيرقائمةٍ بها . فاذن ، فاعلمن انّ الله سبحانه ، هوالّذى خلق العقل الفيّاض والنقطةالراسمة والشعلة المجتالة والحركةالتوسّطية والآن السيّال ، فقبضها بيَدِ حَوله وامسكها بقبضةقدرته ، فادارها ودوّرها وسيّرها وحرّكها ، على حسب علمه وحكمته وارادته ومشيّته ، حتّى استتمّ نصاب ارتسام الخير فى نظام الوجود .

ومن طريق آخر ، هوالّذى برأ قلم العقل ، فقبضه بانامل علمه وارادته وحكمته وعنايته ، فكتب به بمداد دواة الامكان حروف الماهيّات وكلمات الهويّات ، حتّى استتبّ رقيم نصاب الخير بالامر والخلق ، فى كتاب نظام الوجود . ومن هنالك قال غاية سوق الافاضة والايجاد فى سلسلتى البدؤ والعود ، صلّى الله عليه وآله وسلّم : اوّل ماخلق الله القلم . فهذا احقّ مايقال من باب ضرب الامثال ، لامن سبيل مسلك التشبيه .

وَمْضَةٌ

وفى التنزيل الحكيم ، « ن والقلم وما يسطرون » ، فان ريم بـ « القلم » العقول الفعّالة جميعا فالجمع فى « يسطرون » على مسلك الحقيقة . وان ريم به العقل الاوّل ، فامّا هو للتعظيم ، وامّا انّه فى قوّة تكرير « يسطر » افادةً لمعنى التكثير على سياق الامر فى « ربّ ارجعون » .

وامّا « اللوح المحفوظ » ، فهو امّا تعبير عن كتاب نظام الوجود جملةً ، من الصدر الى الساقة ، وامّ الكتاب الّذى هو الدهر ، وامّا المراد به ايضا العقل الاوّل المشتمل على صور الموجودات المنطبعة فيه جميعا ، من رطب الوجود ويابسه .

قال امام المتشكّكين فى التفسير الكبير : والدليل على انّ القلم المذكور هٰهنا هو العقل ، وانّه شىء كالاصل لجميع المخلوقات ، انّه روى فى الاخبار انّ : اوّل ما خلق الله القلمُ ؛ وفى خبر آخر : اوّل ما خلق الله العقلُ ؛ وفى خبر آخر : اوّل ماخلق الله جوهرةٌ ، فنظر اليها بعين الهيبة ، فذابت وتسخّنت ، فارتفع منها دُخان وزبدٌ ، فخلق من الدخان السماوات ، ومن الزبد الارض . فهذه الاخبار بمجموعها ، تدلّ على انّ القلم والعقل وتلك الجوهرة الّتى هى اوّل المخلوقات ، شىء واحد . والّا ، حصل التناقض .

وَمْضَةٌ

واذ قد بان لك من السبيل المستبين، انّ نظام الوجود بجملة ما فيه من مبدؤ البدؤ الى منتهى العود، صادر عن الواحد الاحد الحقّ سبحانه، على سبيل الوجوب معاً، في متن الدهر، بحسب حاقّ الواقع وكبد نفس الامر، دفعةً واحدةً دهريّةً، لا فى مرتبةٍ واحدةٍ عقليّة، بل فى درجات عقليّة مترتّبة، بحسب حيثيّات متكثّرة متضاعفة على الترتيب العقلىّ المتنازل من لدنه طولاً وعرضا، فقد استبان لامحالة، انّه يجب ان يكون النظام الوحدانىّ الجملىّ الكبير متّسقَ الطبقات، مرتبط العوالم بعضها ببعضٍ، اتّساقا طبيعيّا وارتباطا لزوميّا، بحسب الوجود فى كبد الدهر، والصدور عن الفاطر الفعّال فى متن الواقع.

فاذن، عالم النفس مرتبط بعالم العقل، وعالم الطبايع الاربع مربوط بعوالم الطبيعة الخامسة. وبالجملة، عوالم نظام الكلّ، متلازمة فى الوجود، متطابقة فى الحَذْوِ والموازاة. وحامل طباع ما بالقوّة فى عالم الطبايع الاربع، جوهر ذات الهيولى المشتركة الواحدة بالشخص، وفى عوالم الطبيعة الخامسة، طبيعة الحركة المستديرة الاراديّة الشوقيّة الابتهاجيّة المتّصلة المشتركة. وكلّ ما فى احد العوالم، ففى ازائه طلسم ومثال او ظلّ وعكس فى العالم الآخر. فنفس ذات الهيولى الشخصيّة المبهمة هنا، مثال الحركة المستديرة المتّصلة هناك، والحوادث الكيانيّة من الكمالات والصور والاعراض المتواردة على ذاتها المنحفظِ وجودها بوحدتها الشخصيّة المبهمة الحاملة للقوّة الاستعداديّة هنا، امثلة الاوضاع الخارجة من القوّة الى الفعل وضعاً فوضعاً هناك. والحدوث الزمانىّ مطلقا تدور رحاه على الخروج الى الفعل بعد القوّة الاستعداديّة. والهيولى الشخصيّة القابلة والحركة المستديرة المتّصلة، هما الحاملتان لطبيعة ما بالقوّة، والقابلتان للخروج الى الفعليّة، باذن الله سبحانه.

فاذن، عالم الملك على الاطلاق، بما فيه من امتزاجات النسب الهيولانيّة واعتناقات الهيآت الجرمانيّة، من خصوصيّات الاقدار والكيفيّات والاوضاع والاضافات، كظلّ لعوالم الحمد، فى قبول الفيض من جود الفعّال الحقّ ورحمته، بما فيها من تمازجات نسب الاشراقات الالهيّة والشروقات العقليّة، وتعانقات عكوس الاشعّة البهيّة الوجوبيّة

والاضواء الملكوتيّة القدسيّة ، وازدواجاتٍ روحانيّةٍ بين ابتهاجات الكرّوبين والمقرّبين من الملائكة النوريّة ، ثمّ عالم الطبايع الاربع الاسطقسيّة ، بما فى اقطاره وآفاقه ، من النسب الممتزجة والهيآت المزدوجة ، كمؤتم مقيّدٍ مقتاس بعوالم الطبيعة الخامسة ، بمافيها من سوانح نسب الحركات الشريفة المستديرة ، واضافات الاوضاع المؤنقة البهيجة .

وَمْضَةٌ

انّ حركات السماويّات ، كانّها مناسك ملكيّة وعبادات فلكيّة . وانّ لهيولى عالم الاسطقسّات حركةً كيفيّة فى الامكانات الاستعداديّة ، ولاجرام الفلكيّات حركةً وضعيّة فى الاوضاع الجزئيّة ، ولنفوسها المنطبعة حركةً طبعيّة ارتساميّة فى التخيّلات الحقيقية والميول الجزئيّة الاستداريّة ، ولنفوسها العاقلة المجرّدة المباشرة لتحريكها بالشوق والارادة ، حركةً عشقيّةً شوقيّةً اشراقيّة فى الاشواق والابتهاجات والاشعّة والاشراقات الّتى تأتيها من الافق النورىّ الاقصى والصُقع القدسىّ الاعلى .

وهذه الحركات ، بهويّاتها الاتّصالية ، مترتّبة على الترتيب الانبعاثىّ . فتنبعث الميليّة التخيليّة عن العشقيّة الاشراقيّة ، ثمّ الوضعيّة الاستداريّة عن التخيليّة الميليّة ، ثمّ الكيفيّة الاستعداديّة الاسطقسّية عن الوضعيّة المستديرة السماويّة . فاذا اعتبر تحليل اتّصالات الى الابعاض والاجزاء ، وقيست الابعاض الى الابعاض ، تكرّر الترتّب الانبعاثىّ من الجنبتين ، لاعلى الوجه الدائر . فكلّ عضةٍ عاقبةٍ من كلّ واحدة منها ، تنبعث عن عضةٍ دارجةٍ من الاخرى ، ولادور . ولعلّ ذلك ما رامه من حكم انّ الحركة الشوقيّة الشروقيّة ، سبب لوجود الحركة الجرميّة الوضعيّة بحسب الحدوث ، ثمّ الحركة الجرميّة الوضعيّة ، سبب لبقاء الحركة الشوقيّة الشروقيّة ، كما العقل بالفعل شرط لحدوث العقل المستفاد ، ثمّ العقل المستفاد شرط لبقاء العقل بالفعل . وبالجملة ، اما تعتبر بالنفس العاقلة الانسانيّة المتطهّرة عن اقذار الطبيعة وارجاس الهيولى ؟ ـ كيف ، اذا مانالت بوارقَ قدسيّة واجتذبتها شوارق ملكوتيّةٌ ، ابتهجت واهتزّت فى جوهرها ، فاستتبع ذلك انبعاث حركات تصفيقيّةٍ اهتزازيّة فى الجسد ، ثمّ الحركات الاهتزازيّة الجسديّة تتادّى بجوهر

النفس الى بارقات الهيّة تارةً اخرى .

فالانسان بحركات العبادات وسلوكات مسالك الطاعات التى قد سنّها القانون الالهىّ، يستعدّ جوهر نفسه المجرّدة للشوارق القدسيّة والمعارف الربوبيّة . ولذلك كان التكليف لطفا قد اوجبته العناية الاولى الالهيّة، إذ الواجبات السمعيّة مقرّبة للعبد من الواجبات العقليّة والمندوبات السمعيّة ، مقرّبة ايّاه من المندوبات العقليّة. فكذلك النفس المجرّدة العاقلة الفلكيّة ، تنفعل فى جوهرها من عالم العقل، فتبتهج بلذّات قدسيّة واشراقات عقليّة ، تصطادها من صُقع النور، فينفعل بذلك بدنُها ، وهو الجرم الفلكىّ ، وتنبعث فيه عن ذلك حركات دوريّة ، على مناسبة تلك الاشراقات النوريّة، وتتهيّأ النفس بكلّ حركة بدنيّة لاشراقٍ آخر الهىّ . فلاينقطع عنها شروق انوار الله تعالى المتلألأة ، ولايتخذ فى حقّها امداد اللطايف الالهيّه والبارقات المتلامعة القدسيّة . فيتبعها رِشح الخير فى عالم الطبايع الاسطقسيّة . ولايزال يدوم هناك تجدّد الشروقات من افق عالم القدس يتجدّد الحركات ، وتجدّد الحركات بتجدّد الشروقات ، كما قد قيل: ان غِبتُ بَدّا ، و ان بَدّا غيّبني . فكلّ حركةٍ وضعيّةٍ منبعثةٍ عن اشراق عقلىٍّ ، هى غير الحركة التى كانت معدّةً لذلك الاشراق بالعدد ، واعداد الحركات والاشراقات ، يضبطها عشق مستمرّ غير مبتوتٍ ، وشوق سيّال غير مجذوذٍ .

والقول الفَصلُ ماقلناه ، انّ هناك اشراقا وحدانيّا مستمرّ التجدد ، تنبعث عنه حركة وحدانيّة مستمرّة الاتّصال للنفس المجرّدة السماويّة فى الابتهاجات العشقيّة الشوقيّة، واخرى كذلك للنفس الجوهريّة المنطبعة فى التخيّلات الحقيقيّة والميول الاستداريّة ، واخرى كذلك لبدنها البسيط العلوى ، وهو الجرم الفلكىّ المستدير فى الاوضاع الجزئيّة، وتأتّم بهما هيولى العالم الاسطقسىّ، فى حركتها الوحدانيّة المستمرّة فى كيفيّاتها الاستعداديّة، فتلك الحركات، بحسب هويّاتها الوحدانيّة بكلّيّات شخصيّاتها، متعيّنة بانّ الهيولانيّة الاستعداديّة مترتّبة على الجرمانيّة الوضعيّة، والجرمانيّة الوضعيّة على النفسانيّة الشوقيّة، وبحسب انفراض الاجزاء والابعاض فيها وقياس الاجزاء الى الاجزاء، تتخصص الوضعيّة

والشوقيّة بانّه يتكرّر التوقّف والترتّب والاعتلاق والانبعاث بينهما ، باعتبار الابعاض والاجزاء من الجنبتين ، على الانعكاس ، لاعلى الوجه الداير . ومن هذا السبيل يستتبّ الامر فى حركة جزئيّة اراديّة ، بل فى ساير الحركات الطبيعيّة والقسريّة ايضا ، بحسب مراتب الميل المتجدّدة المختلفة بالاشتداد والتضعّف ، من تلقاء طبيعة المتحرّك اومن قِبَلِ القاسر ، وتحقّق ضرب مّا من العليّة والمعلوليّة بين سلسلتى الميل والحركة ، وتعاكسهما على التكرّر من الجنبتين بين اجزائهما الانفراضيّة . وهذه المسئلة قد عُدَّت من غوامض العلم . فليُمعَن النظر فيها ، وليُدَقَّق التامّل .

وَمِيْضٌ

فاذن ، ما ايسر لك ان تتعرّف انّ كلّ جرم سماوىّ ، فهو حيوان مطيع لله ، جلّ ذكره وعزّ سلطانه ، متصرّف فى نظام الكون بالتدبير ، متحلّ بمقدار قسط درجته ونصاب مرتبته ، بانتقاش صور الموجودات الكلّيّة والجزئيّة واحوالها واحكامها العينيّة والعقليّة فى لوح نفسه ورقيم ذهنه وكتاب عقله. وفى زبور آل محمّد وانجيل اهل البيت عليهم السلام ، اعنى الصحيفة الكريمة الكاملة السجاديّة فى دعاء الهلال : ايّها الخلق المطيع الدائب السريع المتردّد فى منازل التقدير المتصرّف فى فلك التدبير .

ولقد احسن شريكنا فى التعليم ، حيث قال فى الفصوص : صلّت السماءُ بدوَرانها ، والارض برَجحانها ، والماءُ بسيَلانِه ، والمَطَرُ بهَطَلانِه . وقد يُصَلّى له ولا يُشعَر و لذكر الله اكبر . اشار بقوله « ولا يشعر » الى انّ كلّ موجود ، فانّه بلسان معلوليّته وبجوهر هويّته ، بحسب حال ماهيّته ، ذاكر ومصلّ لصانعه الفيّاض ، شعر بذلك او لم يشعر . ولسان الحال انطق وابلغ من لسان القال ، واليه يشير قول الله ، عزّوجلّ ، فى التنزيل الحكيم : « وانِ من شىء الّا يسبّح بحمده ، ولكن لاتفقهون تسبيحهم . »

وَمِيضٌ

ونظام الكلّ بشخصيّته الجُمليّة ، هو الانسان الكبير الطايع المطيع لله ، عزّوجل ، والنائل اقصى الكمال وقُصيا التاميّة فى الفطرة الاولى. وهو احقّ بقوله سبحانه : « ولقد

خلقنا الانسان فى احسن تقويم » . فمعدّل النّهار له ، بمنزلة اُمّ الدماغ ، والفلك الاقصى بمنزلة الرأس ، والشمس بمنزلة القلب ، وسائر مافيه بمنزلة سائرما فى الانسان الصغير ، من البطون الدماغيّة والاعصاب والرباطات والشرائين والاوردة والعضلات والغضاريف والشراسيف والاعضاء والجوارح ، والهيوليات بمنزلة العظام ، وهيولى عالم الكون والفساد بمنزلة عَجْبِ الذَنَبِ ، والعقول والنفوس بمنزلة القوى العاقلة والعاملة الّتى هى مبادى الادراكات والتحريكات ، والنفوس المنطبعة بمنزلة الارواح النفسانيّة والحيوانيّة والطبيعيّة الّتى هى فى الدماغ والقلب والكبد . وكما العقول ماهيّات مختلفة بالحقيقة النوعيّة ، كلّ منها نوعه فى شخصه ، فكذلك الهيوليات ، وهى بعدد العقول ، اذ كلّ عقل واسطة وجود هيولى . فكلّ جرم سماوىّ ، هيولاه مخالفة لهيوليات ساير الاجرام بالماهيّة النوعيّة ، و كذلك هيولى عالم الاسطقسّات واحدة بالشخص ومباينة لهيوليات السماويّات بالنوع . والعقل الّذى فى ازائها ، هو العقل الفعّال المتصرّف فى العالم الاسطقسّى ، وعنه التعبير فى التنزيل الحكيم بـ « جبرئيل » و « شديد القوى » و « روح القدس » و « الروح الامين » المفيض على النفوس الناطقة الانسانيّة ، باذن الله سبحانه . وقال بعضهم : انّ العقل الّذى هو روح فلك الشمس وامام نفسها المجرّدة ومبدأ حركتها ، على سبيل التعشيق والتشويق ، هو الّذى يقال له « جبرئيل » و « روح القدس » و « شديد القوى » . وامّا العقل الفعّال الّذى هو ملاك امور عالم العناصر ومبدأ هيولاه الباقية ، بوحدتها الشخصيّة فى الاطوار المختلفة ، فهو العقل الاخير فى السلسلة الطوليّة ، وهو عقل فلك القمر . وفى الحديث عن سيّدنا رسول الله ، صلّى الله عليه وآله : كُلُّ ابن آدمَ يَبْلَى الّا عَجْبَ الذنب ، هو كناية عن الهيولى الشخصيّة الباقية الحاملة للكون والفساد .

وَمِيْضٌ

قال التلميذ فى طبيعيّات التحصيل : صورة العالَميّة مخصوصة بمادّة واحدة تلتئم منها جملة امور محصورة فى عالم واحد . فلايكون فى الامكان وجود عوالم كثيرة . و وحدة العالم يجب ان تكون وحدة بالفعل ، لا بالفرض . فله وحدة وجود بالفعل ، و كثرة وجود

اجزاء بالقوّة . فيجب ان يكون لجميع مابعد الاوّل ، امكان واحد بالفعل كثير بالقوّة، ووجود واحد بالفعل كثير بالقوّة، وهذه الوحدة وحدة النظام او مايشاكله. انتهى كلامه.

وقال الشريك فى طبيعيّات الشفاء ، فى آخر الفنّ الثانى فى السماء والعالم : صورة العالميّة مخصوصة بمادّة واحدة تلتئم منها جملة امور محصورة فى عالم واحد. فلا يكون فى الامكان وجود عوالم كثيرة . فيكون العالم واحدا تامّا، محصّلا فيه اصناف الطبايع البسيطة الممكن وجودها ، والحركات المستديرة والمستقيمة مستمرة الى الاكوان والتراكيب منها ، ويكون صانعه مليّا بان يبلغ بالواحد منها كمال الواجب فى الحكمة ، على مقتضى الامكان فى طباع الوجود ، من غير حاجة الى تكثير له .

وقال معلّم الصناعة ارسطوطاليس: انّ البارىٔ ، عزّوجلّ ، سبق بالازليّة وعلا بالتعزّر عن التغيّر . فجرى ملكه دايما ، وبه يدوم البقاء ، جعل الخلايق مراتب، فخلق الجوهر غير المحسوس مأوى الصور ، وألحَق به من الارواح ماشاكلها ابديّةً لاتضمحلّ جرَت قبل الزمان وقبل متى وقبلَ اين ، وخلق بالابد ، لابالزمان ، الطبيعيّة الخامسة ، وزيّنها باكرم الصفات . فمن هٰهنا لزم ان تُعَظَّمَ خَليقَةُ الفلك، ويُشكَرَ ما هنالك للزومه امرَ الخالق وجَريه على ما شاء البارىٔ ، جلّ وتعالى : فَجريُه واحد متّصلٌ، وبقاؤه غير مُضمَحِلّ ، والطبايع منفعلة والفلك فاعل . وقد احسن هرمسُ المقدّم فى العلم ، حيث يقول : الانسان عالم صغير ، والفلك العالَم الكبير، وكلّ من كان من ضَرْب الصورة فهو اكرم ممّا كان من ضرب الهيولى . انتهى كلام ارسطوطاليس .

قلت : فاذا انت لاحظت الانسان الكبير الّذى هو كلّ نظام الوجود بشخصيّة الجمليّة، بزع لك انّه لاخالق ولاحاكم ولامحرّك ولامدبّر الّاالله سبحانه ، اذ لاموجود وراء نظام عالم الامكان بجملته، الّا هو، والنفس المجرّدة ، انّما سلطانها على البدن بالحكم والتدبير ، باذن الله تعالى ، لابالخلق والايجاد . فامّا سلطانه، عزّ شانه، على شخص الانسان الكبير ، فبالعناية والحكمة والابداع والصنع والخلق والافاضة والحفظ والهداية والحكم و التدبير . واذ نظام الكلّ افضل ما فى الامكان من النظام الممكن واتمّهُ واكرمُه ، فهو

بلسان كماله وتمامه يذكر صفات كمال بارئه وصانعه ، ويشهد انّه الموجود الحقّ من كلّ جهة ، ويصفه بانّه التامّ وفوق التمام . والحمد انّما حقيقته، الوصف بالجميل والثناء على على جهة التبجيل والذكر باوصاف المجد وصفات الكمال . فاذن ، نظام الوجود هو بعينه حمدالله سبحانه، على اتمّ الوجوه وابلغ الجهات. فلعلّ الحمد فى قوله تعالى « الحمد لله ربّ العالمين » عبارة عن مجموع عالم الوجود بشخصيّته الجمليّة وهويّته الكليّة ونظامه الوحدانى. فالله سبحانه حَمِدَ نفسَه بنظام الوجود المنبجس من عنايته والصادر عن افاضته اتمّ الحمد. فليُعلم .

ومِيْضٌ

ياقوم ، اما استيقنت انفسكم ؟ ـــ انّه مامن مثقال ذرّةٍ فى سماوات عالم الامكان وارَضيه ، الّا ووجوده بالفعل واجب الانتهاء فى سلسلة الاستناد ، لامحالة ، الى البارئ الفعّال الواجب بالذات. وليس يتصحّح وجوبٌ لوجودٍ ، الّا بالاستناد الى الموجود الحقّ الواجب الوجود بالذات فى مرتبة كنه ذاته . وانّ علمه سبحانه بكلّ ماهو الخير فى نظام الوجود والدخيل فى نصاب كماله وتمامه، تنبجس منه فاعليّته سبحانه لذلك الخير على جهة خيريّته ، و ينبعث عنه صدوره ووجوده ، من غير افتقار الى سنوح امرٍ آخر اصلا. وان علمه بوجه الخير ونصاب الكمال ، هو بعينه ارادته ورضاه ، لابشوقٍ وهمامةٍ ، وعنايته واختياره ، لابتشوّقٍ واهتزازٍ .

فاذن ، كلّ مافى اقطار دائرة الوجود وآفاق عالم الامكان ، وليس يمكن لامحالة الّا ان يكون هو خيرا فى نظام الوجود ومتمّما لنصاب كماله ، فانّه يدخل فى تسبّب علمه سبحانه به ، لخروجه من القوّة الى الفعل بالضرورة البرهانيّة .

فاعلمن انّ تسبّب علمه تعالى للاشياء وانبعاث الاشياء عن عنايته سبحانه ، على سبيل الاجتماع والتاحدّ والاجمال ، هو القضاءُ ، وعلى سبيل التفصيل والتكثّر والتدريج ، هو القَدَرُ . لست اقول: علمه الاجمالىّ سبحانه هو قضاؤه، وعلمه التفصيلىّ هو قَدَرُهُ ، كما تقوله عامّة المقتضبين وجمهور المقلّدين. فانّ ذلك خرصٌ ظنىّ وقول تخمينىّ. امّا

اوّلاً ، فلانّ العلم اعتبار الشیء من حیث انکشافه وظهوره ، من غیر عزوب واحتجاب . والقضاء والقدر اعتبار الشیء بحسب تعلّق الفاعلیّة بذاته وجریان الامر بوجوده. فالقضاء هو ابداع سِنخ جوهر الشیء وصُنعُه ، وجریان امر «کن» بتقرّره و وجوده فی ضمن جملة المبدَعات والمصنوعات ، بنظامها الجملیّ الوحدانیّ ، علی حسب العلم بکونها خیرات نظام الوجود التامّ الکامل ومتمّمات نصاب تمامه وکماله . والقدر هو ایجاد الشیء وافاضته، باعتبار خصوصیّة ذاته وهویّته ، من جهة تأدیة الاسباب المترتّبة المتأدیّة الیه بخصوصه ، علی حسب العلم السابق بخیریّته والعنایة الموجبة لمشیّته . فالقدر تفصیل اجمال القضاء الاوّل. وهما اعتباران لوجوب الفاعلیّة المنبجسة عن العلم والعنایة والامر الایجادیّ المنبعث عن الارادة والمشیّة .

واما ثانیا ، فلانّ الاجمال والتفصیل فی علم النفس ، نحوان من الانکشاف، بحسب کون الصورة العلمیّة المنطبعة فی لوح جوهر النفس لمعلوم واحد بعینه واحدة بسیطة مجملةً ، او متکثّرة مرکّبة مفصّلة . فالانکشاف فی صورة التفصیل اشدّ واتمّ و ازید و اکثر ، والتفاوت فی صورتی الاجمال والتفصیل ، انّما هو بالشدّة والضعف والزیادة والنقصان فی الظهور والانکشاف . وذلک وصف لنحو الادراک ومرتبته، لا بامر مّا من جنبة المدرَک یکون داخلا فی حقیقة المعلوم ، فی صورة التفصیل دون الاجمال . والّا ، لم یکن الاجمال والتفصیل اعتبارین لحقیقة واحدة بعینها ، بل کان هناک امران مختلفان بالماهیّة لامحالة ، فینخرق الفرض .

فاذن یجب ان یکون المعلوم فی الصورتین واحدا بالحقیقة بتّة . وانّما الاختلاف فی الصورة العلمیّة والتفاوت فی نحو العلم ، لا فی المعلوم . والصورة الواحدة البسیطة فی الاجمال خلّاقة للصور المتکثّرة فی التفصیلیّ . والعلمان الاجمالیّ والتفصیلیّ المختلفان فی مرتبة الانکشاف بالشدّة والضعف او بالزیادة والنقصان، کلاهما علم بالفعل لا بالقوّة، کما ظنّه صاحب الاشراق والمطارحات، وقلّده فیه امام المتشکّکین. ومن المستبین ، علی ما بیّنّاه غیر مرّة ، ان ذلک لا یصحّ اجراؤه فی علم الله سبحانه . الم یستبن بالبرهان الیقینیّ ، من

سبيل العقل المضاعف ، انّ علمه تعالى بماعدا ذاته ، من جهة علمه بذاته الّذى هو عين مرتبة كنه ذاته . فذاته الاحدالحقّ من كلّ جهة، عين العلم التامّ وفوق التمام بجميع الاشياء . ولايتصوّر هناك اشتداد فى العلم وازدياد فى الانكشاف، اذ ملاك ظهور كلّ شىء وانكشافه ، هو ظهور نفس ذاته سبحانه بذاته لذاته، وعدم عزوب ذاته عن ذاته الّذى هو بعينه عدم عزوب شىء من الاشياء عنه ، تعالى سلطانه ، ولامدخل لوجود الاشياء فى ذلك بوجه من الوجوه اصلا . فعلمه التامّ الحضورىّ بكلّ شىء ، قبل وجود الاشياء وعند وجودها ، على سبيل واحد . فاذن ، لايستصحّ العقل الصريح نسبةَ الاجمال والتفصيل الى علمه التامّ المحيط بكلّ شىء ازلاً وابداً ، قبل حدوث الاشياء فى الدهر وبعد حدوثها . بل انّما الصحيح اسنادهما الى معلوماته الّتى هى الاشياء . فهى بحسب ذواتها توجد مجملةً تارةً ، ومفصّلةً اخرى . و علمه التامّ سبحانه بها فى مراتب وجودها الاجمالىّ و وجوداتها التفصيليّة ، غير موصوف بشىء من الاجمال والتفصيل، الّا اذا ما اُطلِقَ « العلم » و ريم به المعلوم . فقد جرى ذلك فى تضاعيف الاطلاقات ، كما فى قوله عزّ من قائلٍ : « ولا يحيطون بشىء من علمه الّا بما شاء » .

وبالجملة ، فَقَدَرُهُ تعالى فى الموجودات ، بحسب تأدية الاسباب المترتّبة الى كلّ موجودٍ موجودٍ بخصوص تعيّنه، وخصوصيّة هويّته تفصيلُ قضائه الاوّل فيها، بحسب تسبّب علمه سبحانه بوجه الخير فى نظام الوجود لوجودها فى الدهر ، مجتمعةً جملةً فى شخصيّة عالم الكلّ الوحدانى، بامكانه ووجوده بالفعل . فاذن، القضاء نسبة فاعليّة البارىء الحقّ سبحانه ، على حسب علمه وعنايته ، الى الانسان الكبير فى مرتبة شخصيّته الوحدانيّة الجمليّة . والقَدَرُ نسبة فاعليّته سبحانه الى هذا الانسان الكبير ، فى مرتبة تشريح اعضائه واجزائه وتفصيل اخلاطه واركانه وارواحه وقواه، بحسب تأدية الاسباب المترتّبة المتأدّية الى خصوصيّات تفاصيلها . فَلْيُتَبَصَّر .

وَميضٌ

قال الشريك فى ساقة الفنّ الثالث من طبيعيّات الشفاء : وجميع الاحوال الارضيّة

منوطة بالحركات السماويّة ، وحتّى الاختيارات والارادات ، فانّها لامحالة امور تحدث بعد ما لم تكن ، ولكلّ حادث بعد ما لم يكن ، علّة و سبب حادث ، وينتهى ذلك الى الحركة ، ومن الحركات الى الحركة المستديرة . فقد فُرِغَ من ايضاح هذا . فاختياراتنا ايضاً تابعة للحركات السماويّة ، والحركات والسكونات الارضيّة المتوافية على اطراد متّسق ، تكون دواعِىَ الى القصد وبواعث عليه . وهذا هو القدر الّذى اَوجَبَه القضاء. والقضاء هو الفِعلُ الاوّلُ الالهىُ الواحِدُ المستعلى على الكلّ الّذى منه تَتَشَعَّبُ المُقَدَّراتُ . انتهى كلامه بالفاظه .

وقال فى اول عاشرة الٰهيّات الشفاء: انّ مبادى جميع هذه الامور تنتهى الى الطبيعة والارادة والاتّفاق . والطبيعة مبدأها من هناك . والارادات الّتى لنا كائنة بعد مالم تكن. وكلّ كائن بعد مالم يكن ، فله علّة ، وكلّ ارادة لنا ، فلها علّة ، وعلة تلك الارادة ليست ارادةً متسلسلةً فى ذلك الى غير النهاية ، بل امور تعرض من خارج ارضيّةٌ و سماويّةٌ ، و الارضيّة تنتهى الى السماويّة . و اجتماع ذلك كلّه يوجب وجود الارادة . وامّا الاتّفاق ، فهو حادث من مصادَمات هذه . فاذا حُلِّلَتِ الامور كلّها ، استندت الى مبادى ايجابُها مُنزَلٌ من عندالله . والقضاء من الله سبحانه وتعالى ، هو الوضع الاوّل البسيط . والتقدير هو مايتوجّه اليه القضاء على التدريج ، كانّه موجِبُ اجتماعات من الامور البسيطة الّتى تنسب ، من حيث هى بسيطة ، الى القضاء والامر الالٰهىّ الاوّل . ولو امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث الّتى فى الارض والسماء جميعا وطبايعهما ، لفَهِمَ كيفيّة جميع مايحدث فى المستقبل . انتهى كلام الشفاء بعبارته .

وقال فى الاشارات، فى النمط السابع : انّ كلّ شىء لازم عنه، بوسط او غير وسط، يتأدّى اليه بعينه قَدَرُهُ الّذى هو تفصيل قضائه الاوّل تأدّياً واجبا . اذ كان مالا يجب لايكون ، كما علمت .

فقال امام المتشكّكين فى شرحه : وامّا لفظا القضاء والقَدر فيعنى بـ «القضاء» معلوله الاوّل ، لانّ القضاء هو الحكم الواحد الّذى يترتّب عليه ساير التفصيل، والمعلول

الاوّل كذلك. وامّا القَدَر، فهو ساير المعلولات الصادرة عنه طولا وعرضا، لانّها بالنسبة الى المعلول الاول يجرى مجرى تفصيل الجملة، وهوالقَدَر.

وقال الشارح البارع خاتم المحصّلين البرَعة: اقول فى تقريره: لمّا كان جميع صور الموجودات الكلّيّة والجزئيّة الّتى لانهاية لها، حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلىّ، بابداع الاوّل الواجب ايّاها، وكان ايجاد مايتعلّق منها بالمادّة فى المادّة على سبيل الابداع ممتنعا، اذ هى غيرمُتَاتّية لقبول صورتين معا، فضلا عن تلك الكثرة، وكان الجود الالهىّ مقتضياً لتكميل المادّة بابداع تلك الصور فيها، واخراج مافيها بالقوّة من قبول تلك الصور الى الفعل، قدّر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع فى الطرفين، تخرج فيه تلك الامور من القوّة الى الفعل واحداً بعدَ واحد، فتصير الصور فى جميع ذلك الزمان موجودة فى موادّها، و المادّة كاملةً بها. و اذا تقرّر ذلك، فاعلم انّ القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلىّ، مجتمعةً ومجملةً، على سبيل الابداع؛ والقدرَ عبارة عن وجودها فى موادّها الخارجيّة، بعد حصول شرايطها، مفصّلةً واحداً بعد واحد، كما جاء فى التنزيل فى قوله عزّ من قائل «وان من شىء الّاعندنا خزائنه، ومانُنزّله الّا بقدر معلوم». والجواهرالعقليّة ومامعها، موجودة فى القضاء والقدَر مرّةً واحدةً باعتبارين. والجسمانيّة ومامعها، موجودةفيهما مرّتين. وهناك يظهر معنى قول الشيخ، انّ كلّ شىء يوجده الاوّل تعالى بوسط اوغير وسطٍ يتادّى، قَدَرُه الّذى هو تفصيل قضائه الاوّل الى ذلك الشىء بعينه، تادّياً على سبيل الوجوب. انتهى كلام شرح الاشارات بعباراته.

قلت: وقدكنابيّنا بالبراهين فيما اسلفنا ذكره، انّ عدم انقطاع الزمان فى الطرفين، لايصحّ ان يكون معناه عدم تناهى امتدادِه المقدارىّ بالفعل فى المقداريّة الممتدّة على سبيل لاتناهى المقدار بحسب المساحة. فلاتكن من الذاهلين.

وَمِيْضٌ

فاذن، قدحان حينُ ان نتلو عليك انّ القضاء والقدر على ضربين، علمىّ باعتبار

وجود الاشياء فى العلم ، وعينىّ باعتبار تقرّرها بالفعل فى الاعيان . ثمّ الامور المعتبر دخولها فى القضاء والقدَر على ثلـٰثة اضرب : احدها كلّ نظام الوجود المتّسق ، اعنى الانسان الكبير المنظور اليه ، من حيث شخصيّته الكلّيّة ووحدانيّته الاتّساقيّة. والثانى ابداعيّات عالم الامر من اجزائه ، اذا نُظِرَ اليه نظر المشرّحين ؛ والثالث تكوينيّات عالم الخلق منها فى لحاظ التشريح .

فالنظام الكبير الواحد المتّسق ، انّما القضاء المعتبر بالنسبة اليه علمىّ فقط ، بحسب ظهوره فى علم الله سبحانه به ، من جهة علمه سبحانه بذاته الاحديّة الّتى هى العلّة الفاعلة التامّة له ، وتسبّب علمه التامّ به وبكونه اتمّ نظام كاملٍ وَسِعَه طباع الامكان ، لفاعليّته سبحانه ايّاه . و وجوده المقضىّ متأخّر عن هذا القضاء العلمىّ المتعلّق به ، نحوين من التاخّر ، اعنى تأخّرا ذاتيّا بحسب المرتبة ، وتأخّرا دهريّا بحسب الحدوث فى الدهر . والقدرُ المعتبر بالقياس اليه عينىّ فقط ، بحسب ترتّب وجوده فى متن الدهر وحاقّ الواقع ، بعد ليسيّته فى مرتبة الذات ، وبعد عدمه الصريح فى الدهر على علمه وعنايته ، تعالى سلطانه . ولاقضاءَ ولاقدر وراءهما بالقياس اليه اصلا . فوجوده العينىّ فى الدهر ، كانّه تفصيل لوجوده العلمىّ المُضَمَّن فى علمه التامّ سبحانه بذاته الاحديّة الحقّة الّتى هى الصورة العلميّة لجميع الموجودات . والجواهر الامريّة وما معها من سائر ماصنعه البارئ الحقّ لاعن مادّة ، وفَطَره فى متن الدهر بالابد لابالزمان ، يتعلّق بها القضاء العلمىّ بحسب وجودها فى علمه سبحانه ، وتسبّب علمه وعنايته لابداعها وصُنعها واخراجها من اللّيسيّة المطلقة الذاتيّة الى فعليّة الايس والتقرّر ، ومن كتم العدم الصريح الى الوجود فى متن الدهر ، والقضاء العينى بحسب اعتبار صدورها عن البارئ الفاطر وخروجها من الليس المطلق الى الايس بالفعل ، وعن العدم الصريح الى الوجود فى الدهر من تلقائه سبحانه ، فى ضمن نظام كلّ الوجود الجملىّ المتّسق الوحدانىّ جملةً . والقدر العينىّ بحسب اعتبار صدورها ووجودها عن بارئها فى الدهر ، من حيث خصوصيّات هويّاتها على التفصيل ، لامن حيث اعتبارها فى ضمن نظام الكلّ الواحد بالاتّساق جملةً . فهـٰذا معنى وجود الجواهر العقليّة

وما معها فى القضاء والقدَر مرّة واحدةً باعتبارين. فامّا الكيانيّات الزمانيّة ، من الجسمانيّات الهيولانيّة وما معها ، فاذ لها وجود فى الدهر ، ووجود فى الزمان ، و وجود فى ضمن نظام الكلّ الواحد بالاتّساق جملةً ، و وجود من حيث اعتبار خصوصيّاتها بما هى هى على التفصيل ، وكذلك وجود صورىّ كلىٌّ انطباعىٌّ فى ألواح العقول العالية القدسيّة الّتى هى الضرب الاكرم والملأ الاعلى ، من البررة الكروبيّين والملائكة المقربين ، و وجود صورىّ ايضاً كلىٌّ و جزئىٌّ انطباعىٌّ فى اذهان النفوس السماويّة وقواها الّتى هى ضروب من الملائكة المدبّرة المجرّدة والجسمانيّة ، فلامحالة تتكثّر بحسب ذلك مراتب القضاء والقدر ، بالقياس الى هذا القبيل من الموجودات .

فاذن ، اخيرة المراتب هى القدر المتمحّض الّذى ليس هو بقضاءٍ اصلا ، لكونه التفصيل المحض الّذى لاتفصيل فى الوجود بعده ، وهو وجود المكوّنات الزمانيّة الحادثة فى ازمنتها واوقاتها ، على التدريج والتّعاقب والتقضىّ والتجدّد ، على حسب الاستعدادات التدريجيّة المتعاقبة الحصول فى امتداد الزمان ، من تلقاء الاسباب المترتّبة المتاديّة اليها .

او المرتبة القُصوى الوجوديّة الاجماليّة من القضاء الاوّل الالٰهىّ ، بحسب التقرّر فى حاقّ الاعيان جملةً ، هى القضاء المحض الوجودىّ الّذى ليس هو بقدَرٍ بالنسبة الى قضاءٍ وجودىّ قبلَه اصلا ، لكونه الاجمال المطلق الّذى لااجمال فى الاعيان قبله ، وان كان هو قَدَرًا بالقياس الى القضاء العلمىّ ، بحسب الوقوع فى علم الله التامّ المحيط بكلّ شىء ، من جهة علمه بذاته الاحديّة المتقدّم على سائر مراتب القضاء والقدر ، تقدّما ذاتيّا فى المرتبة ، وتقدّما سرمديّا انفكاكيّا فى الوجود . فهذا القضاء الوجودىّ الاوّل الاجمالىّ بعد القضاء الاوّل العلمىّ ، هو الكتاب الالهىّ المعبّر عنه تارةً بـ «امّ الكتاب» ، وتارة بـ «اللوح المحفوظ» و تارةً بـ «الكتاب المبين» الّذى فيه كلّ رطبٍ و يابسٍ من رطب الوجود ويابسه وقضّه وقضيضه جميعاً ، وان هو الّا مجموع الموجودات ، من مبدأ الازل الى اقصى الابد ، بحسب وجود الجميع فى متن الدهر جملة . فهو كتاب الله الاعظم ، فيه كلّ جوهر من الجواهر ، حرف من الحروف ، او كلمة من الكلمات . و كلّ عرض

من الاعراض ، نقطة واعراب لذلك الحرف او لتلك الكلمة . والاجمال فى هذه المرتبة ، من حيث انتفاء التدريج والتعاقب ، و من حيث الانتظام والاتّساق . فجميع الموجودات ، بحسب ذلك الاعتبار ، فى حكم موجود واحد . وسائر المراتب العلميّة والوجوديّة المتوسّطة بين المرتبتين القصوى الاجماليّة المتمحّضة والاخيرة التفصيليّة المحضة ، كلّ واحدة منها قضاء بالنسبة الى مابعدها من المراتب المتاخّرة ، وقدرٌ بالقياس الى ماقبلها من المراتب المتقدّمة . فليتعرّف .

وَمِيْضٌ

ربّما يقال للعقل الاوّل او لعالم العقول جملةً « اللوح المحفوظ » و « امّ الكتاب » و « الكتاب المبين » ، لكون كلّ مافيه من الصور المنطبعة محفوظاً عن التغيّر والتبدّل ، ولكونه كتابا الهيّاً مشتملا على صور جميع الموجودات ، من غير تدريج وتعاقب ، كما الكتاب الاعظم الوجودىّ كذلك بالنسبة الى اعيان الذوات والهويّات جميعا . و يقال للنفوس السماويّة « كتاب المحو والاثبات » لوقوع ذلك فيما ينطبع فيها ممّا يتعلّق بالقدر ، من صور ماسيكون فى المستقبل من الحوادث المقدّرة الزمانيّة . وربّما يقال « كتاب المحو والاثبات » للزمان ، لكونه عالم التغيّر والتبدّل والتصرّم والتجدّد . فهو كتاب القدَر العينىّ ، بحسب اخيرة مراتب الوجود فى الاعيان . وبالجملة ، الامر فى كتاب القدر على خلاف الامر فى امّ الكتاب الّذى هو القضاء الاوّل ، اذ لاتغيّر و تبدّل و لامحو واثبات فيه اصلا . وهذا معنى جواز البَداء فى القَدر ، لا فى القضاء . فليعلم .

وَمِيْضٌ

فاذ كان الله سبحانه ذا قوّة فعّالة غير متناهية الفعل ، فلذلك خلق ، لقبول الفيض ، مادّةً ذات قوّة منفعلة غير متناهية الانفعال . واذ كان الجود الالٰهىّ مقتضيا لتكميل المادّة بابداع الصور الغير المتناهية فيها ، واخراج مافيها بالقوّة من قبول تلك الصور من القوّة الى الفعل ، وكانت المادّة الواحدة غير متأتّية لقبول صورتين مختلفتين معا ، فضلا عن تلك الكثرة ، فلذلك قدر ، بلطيف حكمته ، زمانا غير منقطع الاتّصال ، فيه تخرج

تلك الامور من القوّة الى الفعل واحداً بعد واحد ، فتصير الصور فى جميع الزمان موجودة فى موادّها ، والمادّة كاملة الجوهر بها . وخلق فلكا غير منقطع الحركة على الاستدارة ، تختلف احوال المادّة واستعداداتها بحسب اختلاف حركته، فترد صورة صورة على المادّة، بحسب استعداد استعداد . وهذا هو القدر الّذى لاقدَر بعده ، وهو تفصيل ماكان مجمل الوجود فى القضاء الاوّل .

فاعلمن انّه يمتنع فى القدَر اللّانهاية بالفعل بحسب العدد ، لنهوض البرهان. وانّما الصحيح فيه اللّانهاية اللّايقفيّة على اتّصال الحدوث المستمرّ السيّال على التدريج ، لاستحالة انقطاع الفيض من الفيّاض الفعّال، ووجوب كون الجود الالهىّ ابدىّ الحِباءِ غير مَجذُوذِ العطاء على المادّة القابلة. وامّا القضاء الاوّل الالٰهىّ ، فاللّانهاية العدديّة فيه كم شئتَ . فقد تلونا عليك انّ ربّ القضاء والقدر، وراء مايتناهى بما لايتناهى ، بل وراءَ مالايتناهى بما لايتناهى ، جوداً ورحمةً وقدرةً وعلماً ، وانّه لايضيق عن الاحاطة بما لانهاية له عدداً مجملةً ومفصّلةً « والله واسع عليم » وانّ التسلسل الى لانهاية من جانب المعلول غير مستحيلٍ ، وانّ الموجودات بحسب الوجود فى الدهر ، ليس بينها ترتّب حتّى تستحيل فيها اللّانهاية العدديّة، والعدد نفسه متألّف من الوحدات، لامن مراتب الاعداد، فليس يتصحّح فى العدد ترتّب اصلا . على انّه لوصحّ ايضا ، لم تكن اللّانهاية فى جهة الترتّب للانتهاء الى الواحد فى تلك الجهة. فاذن نسبة القضاء الى القدَر يشبه ان تكون من وجه كنسبة القسمة الفرضيّة العقليّة الكلّيّة فى الجسم الى القسمة الوهميّة الجزئيّة، وكنسبة العلم العقلى الواحد البسيط الاجمالىّ للنفس الناطقة الى علومها المتكثّرة التفصيليّة. فالوجود العينىّ للشىء الزّمنىّ ، بماهو تحقّق فعلىّ فى كتاب الدهر ، وتمثّلٌ حضورىّ عند البصير الحقّ ، قضاءٌ اجمالىّ . وبما هو كونٌ بالفعل فى افق امتداد الزمان ، و وقوعٌ تكوينىٌّ فى حدود قطر التقضّى والتجدّد، قدرٌ تفصيلىّ . وانّ احقّ ماتسمّى به الموجودات الزمانيّة، بحسب وقوعها فى كتاب الدهر ورقيم القضاء ، « المُثُلُ العينيّةُ » و « الارقام القضائيّة » او « الصور الوجوديّة » و « الحروف الدهريّة » ، و بحسب وقوعها فى شرَكة الزمان وشبَكة

القدر . «الاعيان الكونيّة» و «الكيانيّات القدريّة» ، واجمال القضاء هو اعتبار الوحدة الاجتماعيّة الاتّساقيّة ، وتفصيل القدر هو اعتبار الكثرة الانفصاليّة الافتراقيّة .

وَميضٌ

كانّك ، اذن ، بما تحقّقت ان جملة نظام الكلّ هى شخصيّة هيكل الانسان الكبير ، والعناية الاولى الالٰهيّة هى الطبيعة الكلّيّة الفاعلة الحافظة الممسكة المدبّرة على الاطلاق بالعلم المحيط الواسع والقدرة التامّة الكاملة والحكمة الحقّة البالغة ، وانّ قضيّة قانون الامكان الاشرف ووجوب المناسبة بين العلّة التامّة ومعلولها على اتمّ الوجوه ، انّه ليس فى طباع الامكان ان يتصوّر نظام الوجود افضل واتمّ مما هو عليه ، وانّ مفهوم نظامٍ اتمّ من هذا النظام ، انما هو كمفهومات سائر الممتنعات الذاتيّة الّتى لامطابَقَ لها فى التصوّر ، الّا باختلافات الاوهام الكاذبة وتعمّلات الاذهان المنكوسة . فانّه لمّا كان علم البارئ الحقّ بنظام الخير فى الوجود علماً لانقصَ فيه ، ورحمته الفعّالة بالجود رحمةً لاضِنانَةَ فيها ، وكان ذلك العلم سببا ينبعث عنه معلومه ، وينبوعاً ينبجس منه مُتَعَلَّقُهُ ، ولم تكن لنظام الكلّ مادّةٌ تمنعه عن تمام النصاب ، وامكان استعدادىّ يعوقه من غاية الكمال ، فلا محالة وجب ان يكون الكلّ قد وجد فى غاية من الاتقان . ولا يمكن ان يكون الخير فيه ، الّا على ماهو عليه . ولاشىء ممّا يمكن ان يكون للكلّ ، من فرايض الكمالات ونوافلها ، الّا وقد كان له بالفعل. فكلّ شىء من نظام الكلّ ، بما هو داخل فى قوام نظام الكلّ ، فهو على جوهره الّذى ينبغى له بحسب نظام الكلّ ، وفعله الّذى ينبغى ، وان كان منفعلا ، فعلى انفعاله الّذى ينبغى ، وان كان مكانيّا وزمانيّا ، ففى مكانه الّذى ينبغى وزمانه الّذى ينبغى . وكما دريت انّ النور المفارق اعنى الجوهر العقلىّ ، مطلب «ماهو؟» ومطلب «لم هو ؟» فيه متّحدٌ . وعلّته الفاعلة هو بعينها علّته الغائيّة . وايضا علّة بدؤه هى بعينها علّة تمامه ، اذ ليس يتصوّر هناك بدؤ متقادم وتمام متراخ . فكذلك النظام الجملىّ الّذى هو الانسان الكبير ، مطلب «ما ؟» ومطلب «لم ؟» فيه واحد . فاذا علم «ما؟» النظام الجملىّ ، علم «لم هو ؟» ، و علم انّ بدؤه هو بعينه تمامه ووجوده بعينه نصاب

كماله ، وفاعله هو بعينه غايته . وليس يُعقَل له خيرٌ ممكن يُرجى ، وكمال مُنتَظَرٌ يُبتَغى ،اذ لايصحّ ذلك ، الّا لماتكون له مادة ويُعوِزه استعداد مرهون بأمد واستحقاق مربوط بأجل ، فامّا ماليس تقرّره فى المادّة و وجوده للهيولى ، فانّه لايصحّ ان يوجد ممنوعا عن كماله ، مقطوعا عن خيره وتمامه . فالنظام الجملىّ افضل مايمكن واتمّ مايتصوّر ، ولايدخل فى الوجود شرّ بالقياس اليه اصلا . والجاعل الجواد الحقّ بذاته ، فاعله وغايته ومبدأ بدؤه الّذى هو بعينه نصاب تمامه ونظام كماله ، بالابد لا بالزمان . والجود الالـٰهىّ هوالمعطى كلّ موجود مافى وُسْعِ قبوله ومُنّة امكانه .

وَمْيِضٌ

فاذن ، قد بزغ انّ كلّ مافى نظام الوجود ، من الاراديّات والطبيعيّات والقسريّات والاتّفاقيّات ، فانّه بحسب الصدور عن مبدع الكلّ وصانع النظام ، ارادىّ بالقياس الى نظام الكلّ ، طباعىّ طبيعىّ ، وان كان هو ، بالنسبة الى نظام شخصى جزئىّ بحسب شخصيّته الجزئيّة ، اراديّا او قسريّا او اتّفاقيّا . وكل اجل ، طبيعيّا كان او اختراميّا بالنسبة الى انسان مّا صغير جزئىّ ، فهو طبيعىّ بالقياس الى الانسان الكبير . فكلّ عمرٍ لانسانٍ مّا او حيوانٍ ما او نباتٍ مّا ، او اىّ ذى مزاج كان بتركيب طبيعىّ اوصناعىّ ، فهو بالقياس الى كلّ نظام العالم عمر طبيعىّ ، قد اوجبه اقتضاء الطبيعة الكلّيّة ، وبحسب النسبة الى المبدأ الفعّال ، جلّ وعزّ ، فعل ارادىّ ، قد اوجبه جوده الفيّاض المنبعث عن علمه التامّ المحيط بنظام الخير على اسبغ الوجوه . فهـٰذا سبيل مذهب البرهان ومشرع العقل المضاعف ، وعليه اجماع الحكماء الالهيّين .

قال التلميذ فى طبيعيّات التحصيل : فصل فى كيفيّة دخول الشر فى القضاء الالهىّ ، والاشارة الى نظام العالم . قد عرفت ، عند كلامنا فى واجب الوجود بذاته ، انّ هذا النظام هو النّظام الحقيقىّ ، لا نظام افضل منه ولا اتمّ منه . وعرفت انّ العقول الفعّالة لازمة عن الخيـر المطلق و من مقتضاه . وانّ الافلاك صادرة عنه ايضاً ، ومتشبّهة فى حركاتها به ، متقبلّة بذلك فتقبل ذلك المثال . وانّ هذه الامور الحادثة الّتى تحت الافلاك ، نظامها متعلّق بحركات الافلاك

الّتی هی افضل الحرکات . فیجب ان یکون هذا النظام الموجود فی عالم الطبیعة ایضا علی اتمّ مایمکن ان یکون وافضله ، لانظام اتمّ منه. وانّه لیس فی الموجودات امر بالاتّفاق، بل کلّه امّا طبیعیّ بحسب ذاته ، کحرکة الحجر الی اسفل ، وامّا طبیعیّ بالقیاس الی الکلّ ، وان لم یکن طبیعیّا بالقیاس الی ذاته ، کوجود الاصابع آلةً للانسان . و انّ الارادات حادثة ، وکلّ حادث فله اسباب غیرمتناهیة ، کما عرفتَه ، فیکون ایضا تعلّقها بالحرکة الّتی یصحّ فیها وجود غیرالمتناهی ، وخصوصاً بالحرکة المتّصلة السرمدیّة الّتی هی حرکة الفلک . وانّ الحرکة صادرة عن الاوّل تعالی . فیجب ان تکون ارادتنا ایضا بهذا متعلّقة بواجب الوجود بذاته ، وسببها هو . فان قیل: فهل لنا قدرة علی الفعل ام لا؟ قلنا : انّ لنا قدرةً علی الفعل بالقیاس الی الآحاد، وامّا بالقیاس الی الکلّ ، فلیس لنا قدرةٌ، الّا علی المقدر . انتهی قوله بالیفاظه .

ثمّ قال : انّ کون الانسان میّتاً لیس له علّة، فانّ الحرارة المؤدّیة الی فساد جوهر الانسان ، من ذاتیّات الابدان او من لوازمها ، ولاعلّة لمثل ذلک، بل الاوّل تعالی علّة لان یَبقیَ زمانا هو اتمّ مایمکن ان یبقی من الزمان ، یعلم ذلک من العنایة . وکلّ عمر ، فهو بالقیاس الی الکلّ طبیعیّ ، وان لم یکن طبیعیّا علی الاطلاق . وبالجملة ، فالشرور کلّها بالاضافات و بالقیاس الی افراد الاشخاص، وامّا بالقیاس الی الکلّ فلاشرّ . انتهی بعبارته .

وقال الشریک فی مقالة الفنّ الثالث من طبیعیّات الشفاء ، فی فصلٍ فی ادوار الکون والفساد : ولکلّ کائن اجلٌ یستحقّه بقوّته المدبّرة لبدنه ، فانّها قوّة جسمیّة متناهیة یتناهی فعلها ضرورة . ولوکانت غیرمتناهیة ، لکانت المادّة لاتحفظ الرطوبة ، الّا الی اجل لاسباب محلّلة للرطوبة خارجة وباطنة ، واسباب عائقة عن الاعتیاض ممّا یتحلّل. ولکلّ قوّة من قوی البدن و لکلّ مادّة حدّ یقتضیه کلّ واحد منهما ، ولا یحتمل مُجاوَزَته. وذلک ان جرت اسبابها علی ماینبغی، هوالاجل الطبیعیّ ، وقد تعرض اسباب اخری من حصول المفسد اوفقدان النافع المُعین ، فیعرض لتلک القوّة ان یقصّر فی فعلها

عن الامد . فمن الآجال طبيعيّة، ومنها اختراميّة،وكلٌّ بقدرٍ ، وجميع الاحوال الارضيّة منوطة بالحركات السماويّة ، وحتّى الاختيارات والارادات . انتهى بالفاظه .

وقال معلّم المشّائين ومفيدهم ، فى اثولوجيا ، فى الميمر الخامس : فالاشياء الزمانيّة ، انّما يكون بعضها من اجل بعض . وذٰلك انّ الاشياء ، اذا هى امتدّت وانبسطت وبانت عن البارئ الاوّل ، كان بعضها علّة كون بعض. واذا كانت كلّها معاً ، ولم تمتدّ ولم تنبسط ولم تبن عن البارئ الاوّل، لم يكن بعضها علّة كون بعض ، بل يكون البارئ الاوّل علّة كونها كلّها . فاذا كان بعضها علّة لبعض ،كانت العلّة انّما تفعل المعلول من اجل شىء مّا، والعلّة الاولى لاتفعل معلولاتها من اجل شىء مّا . انتهى كلام اثولوجيا بالفاظه .

وَميْضٌ

ا َليس من الفطريّات المنصرحة انّ الخير هو مايتشوّقه كلّ شىء ويبتغيه ويتوخّاه، ويتمّ به قسط كماله فى رتبته وطبقته من الوجود ، وتكون الذات مُوَلِيَّةً وجهَ القصد شطرَهُ ، من فرايض الكمالات ونوافلها ومتمّمات الحقيقة ومكمّلاتها . فاذن ، الشرّ لاذات له ، بل انّما هو عدم ذات او عدم كمال ذاتٍ او عدم كمالٍ مّا لذات . وحيثما ليس عدم الذات، ولاعدم كمالٍ مّا من كمالات تتشوّقها الذات ، فمَن على جبلّة العقل وفطرة الانسانيّة ، لايتوهّم هناك شريّة اصلا . فالوجود كلّه خيرٌ ، والشرّ كلّه عدم . فاذا كان وجود مّا مستلزماً او مستصحبا لعدم كمال ،كان موصوفا بشريّةمّا بالعرض، من حيث صحابة ذلك العدم ، لابما هو وجود على الحقيقة . فاذن ، الشريّة كلّهامن تلقاء ملابَسةٍ ما بالقوّة ، والخير كلّه من جهة الخروج من القوّة الى الفعل . وقد كنّا ، فيما اسلفنا ذكره ، قد اشعرناك انّ عدم الممكن مطلقا ، من تلقاء انتفاء علّته التامّة رأساً ، سواء عليه اكان عدمه من بدؤ الامر ، ام من بعد الوجود . فاذن، الشريّةمطلقا، لايصحّ استنادها الّا الى عدم علّة وجود الخير ، من جهة قصور طباع الامكان اونقصان استعداد المادّة القابلة .

ثمّ الليس من المستبين لك ؟ — انّ من الموجود ماهو الحقّ بالفعل من كلّ وجه ، وان هو الّا القيّوم الواجب بالذات ، جلّ ذكره . فهو الخير الحقّ على الحقيقة والحقّ المحض من كلّ حيثيّة ، ومنه ماهو متبرّئ الذات من ضروب ما بالقوّة ، بحسب حاقّ الاعيان ، فى الفطرة الاولى ، لتقدّسه عن علايق المادّة الهيولانيّة وعوايق القوّة الاستعداديّة ، ولكن ليس يعرّى عن ملابسة ما بالقوّة ، بحسب سنـخ جوهر الذات ، فى مرتبة نفس الذات المرسلة بما هى هى ، من حيث طباع الامكان الذاتىّ ، وعن سبق العدم الصريح على الذات فى الدهر ، من جهة انحطاط درجة الامكان عن صلوح جوهر الذات لاستحقاق قبول السرمديّة . فهذا القبيل من الموجود ، هوما فوق الكون من الذوات الامريّة والجواهر العقليّة . وانّما الشرّيّة هناك من حيث سبق الليس على الايس بالذات فى مرتبة الذات ، وسبق العدم الصريح على التقرّر والوجود بالفعل فى متن الدهر ، لامن جهة انسلاخ التقرر والوجود بالفعل عن كمال مّا من الكمالات الممكنة وخير مّا من الخيرات المنتظرة فى حاقّ الاعيان ، ماهو ممنوّ الحقيقة بملابسة ضروب ما بالقوّة جميعا ، من جهة الاتّساخ باوساخ عالم الطبيعة ، والتلطّخ باقذار ادناس الهيولى . فهذا القبيل جملة ماتحت الكون من الزمانيّات فى عوالم الاسطقسّات العنصريّة الطافحة باصناف الشرور ، لما قد ايفت وعيهت بالآفات والعاهات وصدّت وعيقت عن الخيرات والكمالات . ومرجع الشرّ هنالك مطلقا الى صحابة العدم للوجود وتباعة الفقدان للوجدان . وليس يصحّ ان يستند عدمُ المعلول وفقدانُه ، الّا الى عدم العلّة وفقدانها .

فاذن ، قد انصرح انّ الخيرَ مطلقا ، حِمى عالم الربوبيّة ، محصوراً فى طوار بابه وحريم جنابه . فانّه امّا هو عين ذات البارئ الحقّ ووجوده ، وامّا هو من تلقاء فيضه وجوده . وانّ كلّ ما فى عالم الامكان مشوبُ الوجود بالشرّ والعدم ، مسوطُ الذات بالهلاك والبطلان . وكلّ ما لممكن الوجود ، من الخير والكمال ، فهو من فيض ابداع الموجود الواجب الحقّ ورشح صنعه ، حتّى سنخ جوهر الذات والحقيقة ورأس مال التقرّر والوجود ، اذ ليس له ، من جوهر ذاته ومن طباع امكانه ، الّا الليس والهلاك والقوّة

والعدم ، كما يقول التنزيل الكريم والقرآن الحكيم « مااصابكَ من حسنة ، فمن الله ، وما اصابكَ من سيّئةٍ ، فمن نفسكَ » . ومَا الرّوحُ والجُثْمانُ الّا ودِيعَةٌ ولابُدَّ يوماً انْ تُرَدَّ الوَدَايِعُ .

وَمِيْضٌ

وبالجملة ، الخير المطلق هو مايتشوّقه كلّ شيء ويتمّ به وجود كلّ شيء . والقيّوم الواجب الذات ، جلّ ذكره ، وجود محض ونور محض وكمال محض و بهاء محض ، وهو تامّ من كلّ جهة وفوق التمام ، يعشقه ويتشوّقه كلّ ممكن الذات بطباع امكانه ، و يعبده ويخضع له كلّ معلول الحقيقة بقوام معلوليّته . فهو ، عن سلطانه ، هو الخير المحض على الاطلاق ، والممكن الوجود بذاته ، لايتصحّح ان يكون خيراً بذاته ، لانّ ذاته بذاتها لايجب لها الوجود ، فذاته بذاتها تحتمل العدمَ . وما احتمل العدمَ بوجهٍ مّا ، فليس بريئاً من حيث نفس ذاتِه ومن جميع جهاتِه ، من الشرّ والنقص . فاذن ، ليس الخير المحض الّا الواجب الوجود لذاته .

وقد يقال ايضاً «خير» لما كان نافعاً ومفيداً لكمالات الاشياء . والموجود الحقّ الواجب بذاته ، يجب ان يكون لذاته هو الفيّاض المفيد لكلّ حقيقة ولكلّ كمال حقيقة، ومنه ينبجس ويَفيض كلّ ذات وكلّ تمام ذاتٍ ، وكلّ وجود وكلّ كمالِ وجودٍ ، فهو سبحانه من هذه الجهة ايضا خير محض ، لايدخله نقص ولايَشُوبُه شرّ ، ولاشيء غيره يصحّ ان يكون خيراً محضا ولاخيراً مطلقاً ، من هذه الجهة ايضا . فَلْيُسْتَيْقَنْ .

وَمِيضٌ

انّ الشرّية من جهة ملابَسة ما بالقوّة ، بحسب طباع الامكان ، اعنى الليسيّة فى مرتبة الذات والعدم الصريح قبل الوجود فى متن الدهر، لايُلتَفَتُ لفتَها فيما نحن فى سبيله، لاغتفارها وانجبارها بالخيريّة الحاصلة بالفعل ، من حيث التقرّر والوجود فى حاقّ الاعيان، من تلقاء افاضة العلّة الفاعلة . فنظرنا الآن فى الشرّيّة بالفعل ، من جهة فِقدان الكمال فى الاعيان . فنقول على محاذاة قول الشريك، فى تاسعة الٰهيّات الشفاء ، انّ الشرّ بالذات

هوالعدم، ولا كلّ عدم، بل عدم مقتضى طباع الشىء من الكمالات الثانية لنوعه وطبيعته، والشرّ بالعرض هو المُعدِم او الحابس للكمال عن مستحقّه، ولاخير عن عدم مطلق الّا عن لفظه، فليس هو بشرّ حاصل. ولو كان له حصول مّا، لماكان الشرّ العامّ، اذ تكون له خيريّة من حيث الحصول .

فاذن، كلّ شىء وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوّة، فلايلحقه شرّ. وانّما الشرّ يلحق ما فى طباعه ما بالقوّة، من جهة المادّة الحاملة للقوّة الاستعداديّة . فعالم التحميد والتسبيح برىء من وجوه الشرّ مطلقا . ثمّ كلّ ما كان مابالقوّة فيه اقلّ، كان قسط البراءة عن الشرّ فيه اوفر واكثر .

والشرّ يلحق المادّة لامر عارضٍ فى الفطرة الاولى، و لامر يطرأ من بعد فى الفطرة الثانية . امّا الامر العارض من بدؤ الامر، فان يكون قد عرض لمادّة، فى اوّل وجودها، مايمكّن فيها هيئةً مّا من الهيآت تصدّها عن استعدادها الخاصّ للكمال الّذى مُنِيَت بشرّ يوازيه، مثل المادّة الّتى يتكوّن منها انسان او فرس، اذا عرض لها من الاسباب العارضة ماجعلها اردأ مزاجا واعصى جوهرا، فلم يقبل التخطيط والتشكيل على التقويم الكامل، فتشوّهت الصورة، ولم يحصل مُبتَغى الطبيعة من كمال المزاج واستواء الخلقة، لالانّ الفاعل حَرَمَ ومنع، بل لانّ المنفعل لم يستعدّ ولم يقبل. و امّا الامر الطارئ من بعد، فامّا ممانع من خارج يحول بين المستكمِل والمكمِّل، كما اسْتار سُحُبٍ كثيرةٍ متراكمةٍ واظلال جبالٍ عظيمةٍ شاهقةٍ تمنع تأثير الشمس فى الثمار، على ماينبغى من الكمال، وتعوق القصّار مثلا عن فعله، وامّا مضادّ فى المستكمِل يستوجب امحاقَ الكمال، كما حسُّ البرد للبنات المُصيب لكماله فى وقته، حتّى يفسد بذلك الاستعداد الخاصّ وما يتبعه .

وبالجملة، يطلق «الشرّ» على امور عدميّة، من حيث هى غير مؤثرةٍ، كفقدان كلّ شىء ما من شأنه ان يكون له، مثل الموت والفقر والجهل، وعلى امور وجوديّة كذلك، كوجود ما يقتضى صدّ المتوجّه الى كمالٍ مّا عن الوصول اليه والبلوغ منتهاه،

وكذامّ الافعال السيئة ، من الظلم والزنا ومبادیها من الملكات الرديّة والاخلاق الرذلة ، وكالآلام والغموم ومایستجرّها . واذا تاملّنا فی ذلک كلّه ، وجدنا البرد مثلا فی نفسه ، بما هو كيفيّة مّا ، او بالقياس الى علّته الموجبة له والاسباب المتأدّية اليه ، ليس بشرّ ، بل هو كمال من كمالات نظام الوجود . وانّما شرّيّته بالقياس الى الثمار ، لافساده امر حبّها . فالشرّ بالذات، هو فقدان الثمار كمالاتها اللّايقةَ بها. والبرد شرّ بالعرض، لافضائه الى ماهو الشرّ . وكذلک السحاب . والظلم والزنا ايضا ليسا، من حيث هما امران منبعثان عن قوّتين هما الغضبيّة والشهويّة مثلا ، من الشرّ فی شیء ، بل هما من تلک الحيثيّة كمالان لتينک القوّتين ، وانّما يطلق عليهما «الشرّ» بالقياس الى المظلوم الفاقد لخيره وكماله ، او الى السنّة العادلة فی السياسة المدنيّة المختلّ نظامها بذلک ، او الى النفس الناطقة لضعفها عن ضبط قوتيها الحيوانيّتين ، وانصرافها بذلک عن صقع النور الى هاوية الظلمة ، وعن عالم القدس الى عالم اقذار الطبيعة الهيولانيّة. فالشرّ على الحقيقة، هو فقدان احد تلک الاشياء قسطَ كماله ونصابَ حظّه وبهجةَ تمامه . وانّما اطلق على الاسباب المتأدّية الى ذلک بالعرض . وكذلک القول فی الاخلاق الّتی هی من المبادی والاسباب . وكذلک الآلام ليست هی من الشرور ، بما هی ادراكات لامور ، ولا من حيث وجود تلک الامور فی انفسها ، او من حيث صدورها عن عللها ، بل انّما شرّيّتها بالعرض ، بحسب حال المتألّم الفاقد لاتّصال عضو من شانه ان يتّصل ، من حيث هو فاقد ايّاه .

فاذن قد استتبّ انّ الشرّ فی ماهيّته ، عدم وجود او عدم كمال وجود او عدم كمال مّا لموجود ، من حيث انّ ذلک العدم غير لايق به فی نفس الامر ، او غير مؤثر عنده ، وانّ الموجودات ليست ، من حيث هی موجردات ، ولامن حيث هی اجزاء نظام الوجود ، بشرور اصلا . انّما يصحّ ان تدخل فی الشرّيّة بالعرض ، اذا قيست الى خصوصيّات الاشياء العادمة لكمالاتها ، ولوحظت باعتبار قياسها اليها ، لامن حيث ذواتها ، بل من حيث هی مؤدّية الى تلک الاعدام . فاذن ، انّما شرور العالم امور اضافيّة مقيسة الى آحاد اشخاص معيّنة ، بحسب لحاظ خصوصيّاتها مفصولةً عن النظام الجملیّ

الوحدانیّ المتّسق الملتئم من الاشیاء جمیعها . وامّا فی حدّ انفسها و بالقیاس الی الکلّ ، فلا شرّ اصلا . فلو انّ احداً احاط بجملة نظام الوجود ، ولاحظ جمیع الاسباب المتادیة الی المسبّبات ، علی الترتیب النازل من مبدأ الکلّ طولا و عرضا ، رأی کلّ شیء علی الوجه الّذی ینبغی للوجود والکمال الّذی یبتغیه النظام، فلم یرَ فی الوجود شرّا علی الحقیقة بوجه من الوجوه اصلا . فلیعلم .

وَمیضٌ

فاذا اعتبرت الشرّیّة الاضافیّة بالعرض ، بحسب القیاس الی شخصیّات الآحاد بخصوصیّاتها، فاعلمَنْ انّ الاشیاء ، بحسب اعتبار وجود الشرّ بالعرض وعدمه ، تنقسم بالقسمة العقلیّة الی امور یتبرّأ وجودها من کلّ وجه عن استیجاب الشرّ والخلل والفساد مطلقا ؛ و امور لایتعرّی وجودها عن ذلک راسا ، ولا یمکن ان توجد تامّة الکمال تامیّتها المبتغاةَ منها ، الّا و یلزمها ان تکون فی الوجود بحیث یعرض منها شرّمّا ، بالقیاس الی بعض الاشیاء ، عند ازدحامات الحرکات و مصادمات المتحرّکات ومصاکّاتها ؛ وامور شرّیّة علی الاطلاق ، تکون شرّیّتها بالعرض فی الوجود بالقیاس الی کلّ شیء ، حتّی یکون یستضرّ بوجودها ایّ شیء کان ، ولا ینتفع به شیء من الاشیاء اصلا ، وانّما تکون خیریّتها بحسب وجودها فی انفسها ، لابالاضافة الی شیء ممّا فی نظام الکلّ غیرها .

والقسم الثانی ینقسم الی ماتغلب فیه الشرّیة الاضافیّة علی الخیریّة بالاضافة ، والی ماتتساویان فیه ، و الی ماتغلب فیه الخیریّة الاضافیّة بالنسبة الی اکثر الاشیاء ، وتکون شریّته الاضافیّة طفیفة، بالقیاس الی بعض اجزاء النظام، عند الاجتماعات والاصطکاکات، فی الاقلّ الاندر .

فهٰذه خمسة اقسام : الاوّل ، مالاشرّ فیه بالاضافة ، وهو موجود بالفعل، اذ کان واجبَ الفیضان عن الجود المحض الالٰهیّ الّذی هو مبدأ وجوب افاضة الوجود الخیریّ الصواب علی الاطلاق . وذلک کالجواهر العقلیّة من الموجودات الّتی لایکون فیها امرمّا

بالقوّة ، ولاتصح ّ فيها شريّةمّا بالاضافة ، اذ لاتزاحم موجوداًمّا من الموجودات ، ولا يستضرّ بوجودها شيء مّا من الاشياء اصلا ،

الثانى ، ماتغلب خيريّته على شرّيّته . فهٰذا ايضاً من خيرات نظام الوجود، اذما خيره غالب ، فهو خيرٌ بتّةً . فلامحالة يجب فيضانُه عن الجود المحض والعناية الاولى ، فانّ فى ان لايوجد خيرٌ كثيرٌ ولايُؤتَى به تحرّزاً من شرّ قليل شرّاً كثيرا بالضرورة الفطريّة. وذلك مثل خلق النار ، فانّها لايمكن ان تكون ، على فضيلتها التامّة العظيمة المنفعة المتوخّاة ، فى تتميم نظم الوجود وتقويم قوام الامزجة واستتمام حِكَم ومصالح لايُحاطُ بها ولاتُحصَى، الّا وهى بحيث اذامّا اتّفق لها لقاءُ ابدانٍ حيوانيّة ، آذتها بلهبها وزفيرها، وألمتها بوقُودها وسعيرها .

فهٰذان القسمان واجب صدورهما عن الجواد الحقّ الّذى هو بذاته فاعل كلّ وجود وواهب كلّ كمال ومفيض كلّ خير . فلو انحصر الفايض عنه فى النمط الاوّل، ولم يصدر عنه هذا النمط الاخير ، كان فى الرحمة الواسعة الالٰهيّة اخلال بالواجب و امساك عن الجود واهمال لاحد قسمى الخير المنطوى على الخيرات الكثيرة والبركات العظيمة .

واما الاقسام الثلٰثة الباقية ، وهى الشرّ المضاف على الاطلاق من كلّ وجه ، وما شرّه غالب ، وماخيره وشرّه يتساويان ، فهى جميعا من اقسام الشرّ ، ويمتنع صدورها عن الخيّر بالذات الفيّاض بالعناية الفعّال بالحكمة التامّة بتّةً .

فاذن قد تلخّص انّ الشرّ الحقيقى بالذات هو عدم الكمال المُبتَغَى ، ولايصحّ استناده الّا الى عدم العلّة ، لاغير . وهذا اصل ، به ابطل افلاطن الالهىّ شبهة الثنويّه فى اثبات مبدأين للخيرات والشرور ، وانّ الشرّ بالعرض مضافا الى بعض ما فى نظام الوجود، وهو الوجود المستلزم ، لانسلاخ موجودمّا عن كماله بالفعل ، شرّيّته الطفيفة الاتفاقيّة بالاضافة الى اُشَيخاصٍ جزئيّةٍ فى اُويقاتٍ يَسيرةٍ ، من لوازم خيريّته العظيمة الثابتة المستمرّة ، بالقياس الى نظام الكلّ وبالاضافة الى اكثرما فى النظام على الاتّصال والاطّراد. وهذا اصل ، عليه فرّع ارسطوطاليس المعلّم دخول الشرور فى القضاء الاوّل الالهىّ

بالعرض ، واستنادها الى ارادة الخيّر بالذات الجواد الحقّ الباسط يدَيْه بافاضة الخيرات وانزال البركات، لا بالقصد الاوّل على التطفّل والاستطراد . وبالجملة، انّ الشرّ بالعرض بما هو شرّ بالعرض ، ليس مقصودا بالعناية الاولى ولا مرضيّا به بالذات ، فليس هو من حيث شرّيّته بالعرض داخلا فى القضاء الالهىّ بالذات ، بل انّما قصدُ العناية الاولى واختيارُ الارادة الحقّة ايّاه ، من حيث خيريّته العظيمة الواجب دخولها فى نظام الكلّ ، لا من حيث شرّيّته الطفيفة الاقليّة ، بالاضافة الى نظام مّا جزئىّ بخصوصه اللازمة لخيريّته العظيمة الدائمة ، بالقياس الى كلّ نظام الوجود . فاذن ، كما شرّيّتُه بالعرض ، فكذلك شرّيّتُه بالعرض ايضا ، ليست هى مقضيّة بالذات ومرضيّا بها بالذات، بل انّها ايضاً مقضيّة بالعرض ومرضىّ بها بالعرض، ومقصود للعناية بالعرض. فالشرّ بالعرض يتكرّر فيه «بالعرض» من حيث دخوله فى القضاء ، اذ شريّته القليلة بالعرض ، انّما دخلت فى القضاء لا على القصد الاوّل ، بل من جهة انّها من لوازم خيريّته الكثيرة . فهذه دقيقة اخرى فى هذا الموضع ، حايجةٌ الى تدقيق للنظر ومُحوِجَةٌ الى تامّل آخر ادقّ من التامّلات المشهوريّة .

وَمِيْضٌ

كانّ خاتم المحصّلين البرعة فى شرح الاشارات، فى ذهول عن هذه الدقيقه، حيث اقتصر فى تقرير كلام الشريك على قوله بهذه العبارة : وظاهر انّ مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة ، اوالكون والفساد ، وهى قليلة بالقياس الى الكلّ ، ووقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل ، فانّه لا يقع الّا فى اجزاء العناصر وبعض المركّبات و فى بعض الاوقات . وامّا الاقسام الثلثة الباقية الّتى تكون شرّا محضا ، او يغلب الشرّ فيها ، او يساوى ماليس بشرّ ، فغير موجودة ، لانّ الوجودات الحقيقيّة والاضافيّة فى الموجودات ، لامحالة تكون اكثر من الاعدام الاضافيّة الحاصلة على الوجه المذكور .

وَمِيضٌ

فقد استبان ، اذن ، انّ الشرّ بالعرض لابالذات ، وبالاضافة الاقلّية الاندريّة لاالاكثريّة ، ولاعلى المساواة للخيريّة بالاضافة . انّما دخوله فى القضاء الالهىّ ، بالعرض ، من جهة انّه لازم الخير الكثير بالاضافة الى اكثر الموجودات وفى اكثر الاوقات . ولازم الماهيّة علّته بالذات نفس الماهيّة ، وانّما استناده الى جاعل نفس الماهيّة ، بالعرض لابالذات ، على ماقد اقترّ فى مقرّه . وقد تلوناه عليك فى تضاعيف القبسات السابقة .

فان قلت : اذا كانت لوازم الماهيّة مستندة الى نفس ماهيّة الملزوم ، ولامدخليّة لفاعل الماهيّة الّا بالعرض ، لزم ان لايكون علم البارئ الفعّال بذاته الاحديّة مناط العلم بلوازم الماهيّة الممكنة ، لانّ لوازم الماهيّات لايصحّ حينئذ انّها من مجعولاته ومعلولاته بالذات ؟ فاذن ، لايستتبّ قولكم ، معشر الحكماء الراسخين ، ان علمه سبحانه وتعالى بكلّ شيء ، علم فعلىّ من سبيل العلم باسبابه المتأدّية اليه ، المنطوى فى علمه التامّ بذاته الاحديّة الفعّالة الحقّة من كلّ جهة ؟

قلت : السنا قد بيّنا فى مظانه ؟ — انّ لازم الماهيّة مطلقا ، انّما هو الهيئة العقديّة التاليفيّة ، ككون الاربعة زوجاً ، بما هى هيئة تأليفيّة مفادها مخلوطيّة الموضوع بالمحمول. فهذا ماعلّته بالذات نفس الماهيّة . فامّا الزوجيّة ، بحسب حقيقتها التصوريّة مثلا ، فكسائر الماهيّات فى الاستناد الى البارئ الفعّال ، جلّ ذكره ، اذ الحقايق التصوريّة على الاطلاق ، انّما جاعلها ومبدعها القيّوم الواجب بالذات ، تعالى سلطانه ، لاغير . وايضا الهيئة العقديّة التأليفيّة ايضا ، بماهى ممكن مّا من الممكنات ، مجعولة الفعّال المطلق ومخلوقة الخلّاق على الاطلاق ، اذ طباع الامكان الذاتىّ ، امتناع الخروج من الليس الى الايس الّا من تلقاء الفاعل الواجب بالذات ، وانّما هى ، بما انّها بخصوصيتها تخالُطُ حاشيتيها المخصوصتين بعينهما ، مستندة الى نفس ماهيّة الملزوم ، لاالى جاعلها الّا بالعرض . وايضا العلم الفعلى ماهيّة الملزوم من جهة العلم التامّ بجاعلها التامّ ، كاف فى العلم الفعلىّ بلازمها المستند اليها بالذات ، والى جاعلها بالعرض ، اذ انكشافها ملاك انكشافه ، وعدم عزُوبها

مناط عدم عزُوبه بتّة . فَلْيُتَثَبَّتْ .

وَميضٌ

انّ هذاالاصل منسحب الحكم على شرور نشأة المعاد ايضاً ، فى ضربَيْه الروحانىّ والجسمانىّ ، فشِقوة النفس فى جوهر ذاتها بحسب الجهل المضاعف مثلا ، وشقاوتها من جهة البدن بحسب التورّط فى هيجان شهوة او غضب مثلا ، على سبيل سائرالشرور الاقليّة الّلازمة للخيرات الكثيرة المقصودة للعناية الاولى . وكذلك العقوبات الالهيّة فى النشاة الآخرة دخلت فى القضاء والقدر ، من حيث انّها لوازم خيرات نظام الوجود ، من حيث تأدية الاسباب اليها ، ومن حيث انّها من متمّمات امر التكليف على سنن الحكمة فى هذه النشاة ، لانّ الترهيب والايعاد بها من جملة مالايتمّ ارتداع نفوس المكلّفين عن المعاصى والمآثم الّا به . ثمّ وجوب الوفاء بذلك ، من متمّمات اسباب الارتداع ، و اِخلاف الميعاد ممّا يوجب الاخلال بالحكمة . فكما فعل الانسان وارادته واختيارُه لافعاله ، من حيّزالقضاء الالهىّ والقَدَر الربوبىّ ، ومبدأ ذلك كلّه من جنبة العناية الاولى والارادة الحقّة ، على طباق استعدادات الموادّ و بمقدار استحقاقات الماهيّات ، فكذلك المثوبة والعقوبة من حيّزالقضاء والقدر ، واستيجاب المثوبات والعقوبات ، من لوازم ماهيّات الافعال والاعمال من الحسنات والسيّآت ، بخصوصيّات درجاتها فى الحسن والقبح الذاتيّين. وانّما يرجع الثواب والعقاب الى الفاعل المباشر بالارادة والاختيار ، وان لم يكن هوالعلّة التامّة المقتضية لوجوب الفعل ، لانّه المحلّ القابل كما الادويّة الترياقيّة والسمّيّة ، انّما تظهر خواصّها وآثارها فى ابدان شاربيها وامزجتهم . فالطبّ الروحانىّ فى ذلك على قياس الطبّ الجسمانىّ ، والادوية النفسانيّة على قياس الادويّة الجسدانيّة .

وَميْضٌ

قال الشريك فى التعليقات :

تعليق : الاختلافات فى الاجناس وفى الانواع وفى الاشخاص وفى الاحوال ، كلّها للنظام الموجود ، اعنى الاختلافات مقتضى معنى واحد وهو نظام الكلّ وحفظه . فانّ اجناس

الموجودات كالحيوان مثلا ، و انواعها كالانسان مثلا ، واشخاصها كاشخاص الانسان ، و احوالها المختلفة عليها ، كلّها مقتضيها نظام الخير فى الكلّ وهو يؤدّى الى نظام عقلىّ . ولو صحّ ايضا وجود الاشرار ، لكان ايضاً من مقتضى ذلك النظام .

تعليق : والضرورات التابعة للغايات فى الموجودات ، وان لم تكن مقصودة فى حفظ نظام الكلّ ، فانّها تادّت الى اشياء نافعة بالتدبير الالهىّ ، ليحفظ بها نظام الكلّ .

تعليق : والشيء الواحد الجزئىّ الّذى تتوافى اليه الاسباب . وان كان مستنكراً فى العقل ، كسَرِقَة السارق و زنا الزانى ، لو لم يكن ، لم يكن نظام العالم محفوظا ، فانّ الاسباب المؤدّية اليه ، هى الاسباب فى حفظ نظام العالم ، وهو كالضرورى التابع لها . والعقوبة الّتى تلحق الزانىَ والظالم ، انّما تقع عليهما لحفظ نظام الكلّ ، فانّه ان لم يتوقّع المكافات على فعل الخير ، او لم يتوقّع المكافات على ظلمه وفِعلِهِ الشرّ والقبيحَ ، لم يُقْلِعْ عن فعلْهِ ولم ينزجر ، فلم يبق نظام الكلّ محفوظا .

تعليق : ودخول الشرّ فى القضاء الالهىّ ، هو انّ ذلك الشرّ تابع للضرورىّ الّذى يكون من القسم الثانى . وهذا الضرورىّ قد صُرِفَ بالتدبير الالهىّ الى حفظ نظام الكلّ ، على اتمّ مايمكن ان يكون ، كالشيخوخة والموت ، فانّ الشيخوخة ضرورىّ تابع ، وقد جعلت علّة لطهارة النفس وكسر قواها الحيوانيّة ، والموت جعل علّة لوجود اشخاص ونفوس لانهاية لها كانت تستحقّ الوجود . انتهى بالفاظه .

وقال ، تعليق : الاوّل تعالى تامّ القدرة والحكمة والعلم ، كامل فى جميع افعاله ، لايدخل افعاله خِلَلٌ البتّة ، ولايلحقه عجز ولاقصور . ولو توهّم متوهّم انّ العالم يدخله خلل او يتعقّب ائتلافَه ونظامَه انتقاص ، لوجب من ذلك ان يكون غيرَ تامّ القدرة والحكمة والعلم ، تعالى عن ذلك ، اذ قدرته سبب العالم وسبب بقائه ونظامه . وهذه الآفات والعاهات الّتى تدخل على الاشياء الطبيعيّة ، انما هى تابعة للضرورات ، ولعجز المادّة عن قبول النظام التامّ .

وقال ، تعليق : هو عاشق لذاته ، وذاته مبدأ كلّ نظام الخير . فيكون نظام الخير

معشوقا له بالقصد الثانی.

تعلیق: الخیر بالحقیقه هو کمال الوجود، وهو واجب الوجود بالحقیقه. والشرّ عدم ذلک الکمال.

تعلیق: الاشیاء النافعة لنا، قد نسمّیها «خیرات» ولیست هی بالحقیقه خیراتٍ.

تعلیق: النظام الحقیقی والخیر المحض هو ذات الباریٔ، ونظام العالم وخیره صادران عن ذاته. وکلّ مایصدر عن ذاته، اذ هو نظام وخیر، یوجد مقترنا بنظام یلیق به وخیرٍ یلیق به، اذا الغایة فی الخلق هو ذاته. وهذا النظام والخیر فی کلّ شیء ظاهر، اذ کلّ شیء صادر عنه، لکنّه فی کلّ واحد من الاشیاء غیر ما فی الآخر. والخیر الّذی فی الصلوة غیر الّذی فی الصوم. انتهی کلام التعلیقات.

وَمیْضٌ

سلک فی الاشارات مسلکه فی التعلیقات، اذ بیّن انّ عقوبات النفوس فی النشأة الآخرة، بضربیها جمیعا، واقعة فی القضاء الاوّل الالهیّ بالعرض. فعقوباتها العقلیّة فی معادها الروحانیّ، وعقوباتها البدنیّة فی معادها الجسمانیّ، سواسیة فی ذلک.

قال، وهم وتنبیه: ولعلّک تقول: فان کان القَدَرُ، فلِمَ العقاب؟ فتامّل. جوابه انّ العقاب للنفس علی خطیئتها، کماستعلم، هو کالمرض للبدن علی نَهَمِه، فهو لازم من لوازم ماساق الیه الاحوال الماضیة الّتی لم یکن من وقوعها بُدٌّ، ولا من وقوع مایتبعها. وامّا ان یکون علی جهة اُخری من مُبْتَدٍ له من خارج، فحدیث آخر. ثمّ اذا سُلِّمَ مُعاقِبٌ من خارجٍ، فان ذلک ایضا یکون حسنا، لانّه قد کان یجب ان یکون التخویف موجوداً فی الاسباب الّتی ثبتَتْ، فینفع فی الاکثر، والتصدیق تأکید للتخویف. فاذا عرض من اسباب القدَرأنَ عارض واحد مقتضی التخویف والاعتبار، فرکب الخطایا و اتی بالجریمة، وجب التصدیق لاجل الغرض العامّ، وان کان غیر ملایم لذلک الواحد، ولاواجباً من مختارٍ رحیمٍ، لو لم یکن هناک الّا جانب المبتلی بالقدر، ولم تکن فی المفسدة الجزئیّة له مصلحة کلّیّة عامّة کثیرة. لکن لایُلْتَفَتُ لفت الجزئیّ

لاجل الكلىّ ، كما لايُلتفتُ لفت الجزئىّ لاجل الكلّ ، فيُقطَع عضوٌ ويُولَمُ لاجل البدن بكلّيّته ليَسلَم . انتهى بالفاظه .

فاتّفق الشارحون فى تقريره على قولهم : تقرير السوال انّه ، اذا كانت الكاينات انّما وقوعها بقضاءالله تعالى وقدَرِه ، وكانت الافعال الانسانيّة صادرة عنه على سبيل الوجوب ، لتمثّلها مع ساير الجزئيّات فى العالم العقلىّ ، و لوجوب حدوث مايحدث منها فى هذا العالم مطابقا لما تمثّل هناك ، فلِمَ يعاقب الانسان على شىء صدر عنه على سبيل الوجوب ؟ وكيف يليق ذلك بالجواد الكريم المختار الرحيم ؟ فالشيخ اجاب عنه اوّلا بجواب تقتضيه القواعد الحِكميّة ، وهو قوله « انّ العقاب للنفس على خطيئتها ، كماستعلم ، هو كالمرض للبدن » الى قوله « ولا من وقوع مايتبعها » . وهو ظاهر . فكما لحوق المرض الجسمانىّ للبدن ، بسبب تراكم الفضلات الفاسدةالتابعة لنهمه ، ضرورىّ ، فكذلك لحوق العقاب للنفس ، بحسب مرضها العقلانىّ ، من جهة العقايد الباطلة والاخلاق الرذيلة ، ضرورىّ . وهذا النوع من العقاب ، انّما يكون للنفس الانسانيّة بسبب الملكات الردّية الراسخة فيها ، المضادّة لجوهر ذاتها . فذلك كانّه يكون من داخل ذاتها وهو « نارالله الموقدة الّتى تطّلع على الافئدة » . لكنّ الآيات الواردة بالوعيد فى الكتب الالهيّة ، لو اُجرِيَتْ على ظواهرها ، اقتضت القول بعقاب جسمانىّ وارد على بدن المسىء من خارج ، على ما يوصف فى التفاسير والاخبار .

فاشار الشيخ الى ذلك ايضاً بقوله « وامّا العقاب الّذى يكون على جهة اخرى من مُبْتَدا له من خارج فحديث آخر » اى اثباته على الوجْه المشهور لوكان حقّا ، لكان سمعيّا . ثمّ اراد ان يذكر انّ ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ، منطبق على القانون العقلىّ ، وليس ممّا لايجوزُ وقوعُه فى سُنَّةِ الحكمة الالهيّة ، فانّه ايضا ليس بشرّ الّا بالعرض . فقال : « ثمّ اذا سلّم معاقِبٌ من خارج ، فانّ ذلك ايضا يكون حسنا » . واراد بـ « الحَسَن » هٰهنا الخير المقابل للشرّ ، لا مايذهب اليه المتكلّمون على ماسياتى . واستدلّ على ذلك بانّ وجود التخويف فى الاشياء الّتى ثبت انّها سبب

للعقاب ، وفى مبادى الافعال الاختياريّة الانسانيّة ، حسن واجب لنفعه لاكثر الاشخاص وفى اكثر الاوقات ، لانّهم بذلك يَرتَدِعُون ويَكُفُّون عن ارتكاب الجرايم والاٰثام . والتصديق ، اى الايفاء بذلك التخويف ، واِحقاقُه بتعذيب المجرم ، تأكيد للتخويف ومقتضٍ لازدياد النفع ، فهو ايضا حسن واجبٌ فى سنّة الحكمة التامّة الربوبيّة والعناية الاولى الالهيّة . وايضا ترتّب هذا النمط من العقاب على فعل المجرم من لوازم الافعال السيّئة ، فهو ايضا ضرورىّ فى مذهب الطبيعة. فاذا عرض من اسباب القدر الّتى قدّرها الله تعالى ، انّ عارض واحد من الاشخاص مقتضى التخويف والتصديق المعلومَ بالبرهان وجوب وقوعهما فى الحكمة الربوبيّة ، حقّ عليه العقاب بالسلاسل والاغلال فى نار جهنّم، من جهة ارادة الفعّال الحكيم المختار الرحيم، ومن جهة اقتضاء الطبيعة الجزئيّة جميعا .

فاذن احقاق الوعيد وتصديقه، اى الايفاء به من العناية بالارادة والاختيار، واجب فى الحكمة التامّة البالغة، لاجل الغرض الكلّىّ ، وهو كفّ الخلق عن مباشرة اسباب العقاب الموجبة للفساد، وان كان ذلك غير مُلائم للمجرم العاصى، ولا واجبا ايضا من مختار رحيم، لو لم يكن الملحوظ الّا هذا الجانب الجزئىّ ، ولم يكن فى العقاب مصلحة عامّة كلّيّة . وهذا الاسلوب سبيل سياقِهِ سبيلُ السياق فى قوله سبحانه: « ولكم فى القصاص حيوة ، يا اولى الالباب » .

فالشيخ بيّن اخيراً انّ هذا التعذيب ، انّما هو شرّ بالقياس الى المجرم المعذّب، وهو خير بالقياس الى اشخاص نوعه ، وبالقياس الى كمال حال النوع « ولا يُلتَفَتُ لفتَ الجزئىّ لاجل الكلّىّ » اى لا يُنظَرُ اليه . فهذا ايضاً من جملة الخير الكثير الّذى يلزَمُه شرّ قليلٌ . واستشهد بقطع العضو لصلاح حال البدن ، فانّ الحكم بوجوب ذلك ، وان كان مشتملا على شرّ مّا ، مقبول عند الجمهور . وقد تبيّن من ذلك انّ ما ورد به التنزيل لم يكن مخالفا للاصول الحكميّة، بل كان موافقا لميزان قواعد العقل وقانون ضوابط الحكمة. فهذا تلخيص كلام الشارحين على ابلغ الوجوه فى هذا الموضع .

وَمِيضٌ

قال امام المتشكّكين فى شرحه ، سالكا لطريقته المستمرّة فى الاعتراض : ولقائل ان يقول : هذا الجواب ضعيف من وجهين ، احدهما انّ هذا الجواب مبنيّ على انّه لابدّ من التخويف، لكن كمايقال « ان كان القدر فلم العقاب ؟ » فكذلك يقال ، « ان كان القدر فلم التخويف ؟ » واذا كان الكلام بالنفى والاثبات فى الموضعَين واحداً ، لم يجز جعل احدهما مقدّمة فى تقرير الاٰخر .

وثانيهما هو انّ هذا انّما يستقيم ، لوكان المعذّبون اقل من الناجين ، لكنّ الهالكين على مذهب المسلمين اكثر من الناجين . فانّ اهل الاسلام اقلّ من الكفّار كلّهم ، مع انّ الكفّارها لكون . فان انكروا ذلك، فقد خالفوا قول ائمّة الاسلام . مع انّ غرضه من هذا الجواب ليس الّا تمشية قولهم. بل الجواب الصحيح ان يقال انّ قوله « ان كانَ القَدر فلم العقاب ؟ » ، سؤال باطل ، لانّ العقاب ايضا من القَدر وغير خارج عنه . واذا كان كذلك ، كان طلب علّته باطلا . انتهى قوله .

فقال الشارح البارع خاتم المحصّلين البرَعة فى الشرح : واقول على الاوّل: القول بالقدر على ماذهب اليه الحكماء، وهو وجوب كون الجزئيّات مستندة الى اسبابها المتكثّرة، يخالف القول بالقدر على ماذهب اليه الاشاعرة من المتكلّمين ، لانّهم يقولون : لافاعل ولامؤثّر فى الوجود الّاالله . والجواب الّذى ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله . فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته ، وكلاهما مستندان الى اسبابهما. ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف. فاذن ، وقوع التخويف فى الاسباب المقتضية للخير واجب ، مع كونه من القدر ، والتعليل به صحيح ، على ما ذكره الشيخ . وهو لاينافى كونه من القدر ، لانّ جميع مافى القدر معلّلة عنده . و امّا على اصول الاشاعرة ، فلمّا لم يكن للتخويف اثر ، كان التعليل به باطلا ، على ماذكره الفاضل الشارح . وانّما ينقطع الكلام فى القدَر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق . ولذلك يقولون : لايُسئَلُ عمّا يفعل . وعلى الثانى انّ الشيخ لايريد تمشية قواعد متكلّمى الملّيين ، على ماصرّح به ، بل يريد تمشية مانطق به الكتب

الالـٰهيـّة فى هذا الباب . وليس فيما ورد من التنزيل حكم بانّ الهالكين اكثر من الناجين ، بل يمكن ان يوجد فيه مايناقض هذا الحكم . انتهى كلامه .

ونحن نقول : ما اورده على الوجه الاوّل صحيح . و ظنّ امام المتشكـّكين اتـّفاق الحكماء والاشاعرة فى القول بالقدَر على سبيل واحد ، وهمٌ فاسدٌ وزعمٌ باطل . بل انّ سبيل الحكماء هناك ، هو مذهب اهل بيت رسول الله المعصومين ، صلـّى الله وسلـّم عليه وعليهم اجمعين ، انّ الانسان هو الفاعل المباشر لفعاله بقدرته وارادته واختياره الحادثة المستندة الى اسباب مترتـّبة منتهيـّة الى قدرة الله وارادته واختياره سبحانه ، ولاجبر ولاتفويض ، ولكن امر بين امرين . وقد اوردنا محزّ القول الفصل فيه فى كتاب الايقاظات .

فامّا ما اورده على الوجه الثانى ، فليس بمستقيم ، اذ لاامتراء فى انّ النـّاجين اقلّ عددا من الهالكين ، وانّ المزاج المستحقّ لكمال جوهر النفس والاستعداد المستجلب لتزكية قواها واستكمال ملكاتها و اخلاقها ، اقلـّىّ الحصول فى التركيبات الاسطقسيـّة . ولسان التنزيل الحكيم والسنة احاديث السانـّين الشارعين . ناطقة بذلك . فالصحيح ان يقال : الها لكون وان كانوا اكثر عددا ، الّا انّ ذلك من لوازم الخيرات الكثيرة جدّا ، بالقياس الى كمال النوع واشخاصه الناجين ، والاسباب المترتـّبة المتأدّية الى ذلك على سبيل الوجوب فى نظام الوجود . فلو لم يدخل وجود الهالكين فى القضاء والقدر ، لزم عدم دخول اسبابه المترتـّبة المنتهية اليه فى الوجود ، وفساد نظام الكلّ وحرمان النوع عن كماله الأقصى الممكن ، وعدم دخول النفوس المقدسة الانسانية فى الوجود وانتفاء وجود الاشخاص الناجين رأساً ، اذ وجود الهالكين من لوازم هذا النظام الموجود . وامساك البارئ الفعـّال عن ايجادهم ملزوم ذلك كلـّه . فيكون الشرّ فى عدم ايجادهم ، اكثر من الشرّ الحاصل بهلاكهم ، اكثريـّة لا تحصىٰ مراتبها . فاذن ، ثبت انّ ايجادهم المستلزم لعقابهم وهلاكهم فى النشأة الآخرة ، شرّ طفيف قليل بالنسبة الى خيرات عظيمة كثيرة مستلزمة ايـّاه فى نظام الوجود . فليُتَثَبـَّت .

وَمِيْضٌ

ارايت امام المتشكّكين ، كيف يتوغّل فى معارضة الحقّ ؟ و هل سمعته يقول فى شرحه للاشارات ؟ — انّ هذا الجواب ملخّصه انّ الله سبحانه يختار تعذيب المكلّف المجرم لمصلحة كلّيّة . وهذا لايتاتّى الّا مع القول بالفاعل المختار. والفلاسفة لايقولون به . فما خطبهم يخوضون فى هذه المسئلة ، مع سقوط هذا السؤال عنهم ؟

فهلّا قلتَ لَه : ياامامَ قومك و علّامة اصحابك ، اما تستحى من التقوّل على الفلاسفة والاختلاق عليهم؟ فما أبعد اختلاقك وتقولك عليهم عمّاهم يقولون به ويذهبون اليه ؟ فانّهم يقولون : لامختار بالحقيقة الّاالله سبحانه ، وكلّ مختار غيره مضطرّ فى صورة مختار ، او مختار فى صورة مضطرّ . وانت تتقوّل عليهم انّهم ينفون الارادة والاختيار عنه سبحانه .

قال الشريك فى التعليقات :

تعليق : النفس مضطرّة فى صورة مختار ، وحركاتها تسخيريّة ايضا كالحركة الطبيعيّة ، فانّها تكون بحسب اغراض و دواع ، فهى مسخّرة لها . الّا انّ الفرق بينها وبين الطبيعة ، انّها تشعُر باغراضها ، والطبيعة لاتشعُر باغراضها . والافعال الاختياريّة فى الحقيقة ، لاتصحّ الّا فى الاوّل تعالى وحده . وحركة الافلاك تسخيريّة ، الّا انّها ليست بطبيعيّة . فانّ الحركات الطبيعيّة تكون على سبيل اللزوم ، ومايلزم شيئاً ليس يلزم نقيضه ايضا فى حالة واحدة . والمحرّك فى الفلك يحرّك من نقطة الى تلك النقطة بعينها ، فهى ترك موضع وقصدُه معا .

تعليق : عند المعتزلة انّ الاختيار يكون بداع او سبب ، والاختيار بالداعى يكون اضطرارا . واختيار البارئ تعالى وفعله ليس بداع . انتهى بعبارته .

وقال ، تعليق : الله تعالى خلق هذا العالم مختارا . فانّه ان لم يُقلْ انّه كان مختارا ، كان ذلك عن غير رضاً به . وليس المختار ، اذا اختار الصلاح ففعله ، يلزمه ان يختار مقابلَه ايضا فيفعله ، واذا لم يفعل مقابله ، لم يكن مختارا . بل الاختيار يكون بحسب الدواعى ،

وذاته دعا الى الصلاح فاختاره .

وقال ايضا ، تعليق : معنى واجب الوجود بذاته انّه نفس الواجبيّة، وانّ وجوده بالذات ، وانّ كلّ صفة من صفاته بالفعل ، ليس فيها قوّة ولاامكان ولااستعداد . فاذا قلنا انّه مختار و انّه قادر ، فانّما نعنى به انّه بالفعل كذلك ، لم يزل ولايزال ، ولانعنى به مايتعارفه الناس منهما . فانّ المختار فى العرف ، هو مايكون بالقوّة ، وانّه محتاج الى مرجّح يخرج اختياره الى الفعل ، امّا داعٍ يدعوه الى ذلك من ذاته ، او من خارج . فيكون المختار منّا ، مختارا فى حكم مضطرّ . والاوّل تعالى فى اختياره لم يدعُه داع الى ذلك غير ذاته وخيريّته . لم يكن مختاراً بقوّة ، ثمّ صار مختارا بالفعل ، بل لم يزل كان مختارا بالفعل . ومعناه انّه لم يُجبَر على مافعله ، وانّما فعلَه لذاته وخيريّة ذاته، لالداع آخر . ولم يكن هناك قوّتان متنازعتان كمافينا ، تطاول احديهما ، ثمّ صار اختياره الى الفعل بها .

وكذلك معنى قولنا انّه قادر، انّه بالفعل كذلك، لم يزل ولايزال ، ولانعنى به ما يتعارفه الجمهور فى القادر منّا . فانّ القدرة فينا قوّة ، فانّه لايمكن ان يصدر عن قدرتنا شىء ، مالم يرجّح مرجّح . وانّ لنا قدرةً على الضدّين ، فلوكان يصحّ صدور الفعل عن قدرة، لصحّ صدور فعلين معا عن انسان واحد فى حالة واحدة . فالقدرة فينا بالقوّة ، والاوّل تعالى برئ من القوّة . واذا وصف بالقدرة ، فانّه يوصف بالفعل دائماً . ونحن اذا حقّقنا معنى القدرة ، كان معناه انّا ، متى شئنا ولم يكن مانع ، فعلنا . لكن قولنا «متى شئنا» ليس هو ايضا بالفعل . فانا ايضا قادرون على المشيّة على الوجه الّذى ذكرناه ، فتكون المشيّة فينا ايضا بالقوّة ، وكان القدرة فينا ايضاً تارة تكون فى النفس ، وتارة فى الاعضاء . والقدرة فى النفس هى على المشيّة ، وفى الاعضاء على التحريك . فلو وصف الاوّل تعالى بالقدرة على الوجه المتعارف، لوجب ان يكون فعله بالقوّة ، ولكان بقى هناك شىء لم يخرج الى الفعل، فلايكون تامّا . وعلى الجملة، فان القوّة والامكان فى المادّيّات. والاوّل هو فعل على الاطلاق. فكيف يكون قوّةً ؟ والعقول الفعّالة هى مثل الاوّل تعالى

فى الاختيار والقدرة، وذلك لانّها ليست تطلب خيرا مظنونا، بل خيرا حقيقيّا. ولاينازع هذا الطلب فيها طلبا آخر، كما فينا، اذ ليس فيها قوّتان، و يكون من وجه التنازع من قِبَلِهما. فعُلوُّ الاوّل تعالى ومجدُه، انّه بحيث تصدر عنه هذه الافعالُ، ومجدُ هذه العقول فى انّها تتوخّى ان تكون افعالها مثلَ فعل الاوّل.

وقد قيل انّ الانسان مضطرّ فى صورة مختار. ومعناه انّ المختار منّا لايخلو فى اختياره من داع يدعوه الى فعل ذلك. فان كان الداعى الّذى هو الغاية موافقا لأقوى القوّة فينا، قيل «فلان مختار فيما يفعله». وربّما يكون ذلك الداعى من جهة انسان آخر وفى حالة اخرى لايوافقنا فيها ذلك الداعى، فيكون صدور الفعل منّا بحسبه على سبيل الاكراه. فاذا كان ذلك الداعى ذاتيّا، كان مختارا بحسبه. فالمختار بالحقيقة هو الّذى لايدعوه داع الى فعل مايفعله. ونحن اذا قلنا: «فلان يفعل كذا مختارا» كان معناه انّ داعيَهُ ذاتُه. واذا قلنا انّه «يفعله مُكرَهاً» كان معناه انّ داعيَهُ غيرُه. والداعى اذا لم يكن غيره، كان الفاعل فيما يفعله مختاراً، و يكون عنده انّ ذلك الداعى غايةٌ او خيرٌ، امّا بحسب الوهم او بحسب العقل. واذا كان الداعى غيره، كان فعله، وان كان فيه صلاح للفاعل، صادرا عنه على سبيل الكَره. فالاوّل تعالى لمّا كان هو الخير، كان صدور الاشياء عنه صدور مالو صدر عن غيره وكان طلبه فيه الخير، فلمّا لم تختلف فيه الغاية والفاعل، فكان صدور هذه الاشياء عنه لالغاية خارجة عن ذاته، كان بالحقيقة هو المختار. وانّما لايصحّ فينا الاختيار الحقيقىّ، لانّ فينا قوّتين، قوّة تطلب شيئا خلاف مانُجبَرُ عليه، وقوّة تحاول ضدّ ذلك. والاوّل تعالى ليس فيه هذا، لانّ صدور الاشياء عن ذاته هو بحسب خَيريّتِه، وتلك الاشياء غير منافية لذاته، فلايكون هناك تنازع فى الارادة.

تعليق: يجب ان يكون فى الوجود وجود بالذات، وفى الاختيار اختيار بالذات، وفى الارادة ارادة بالذات، وفى القدرة قدرة بالذات، حتّى يصحّ ان تكون هذه الاشياء لابالذات فى شىء. ومعناه انّه يجب ان يكون واجب الوجود موجودا بالذات، ومختارا بالذات، وقادرا بالذات، ومريدا بالذات، حتّى تصحّ هذه الاشياء لابالذّات فى غيره.

انتهى كلام التعليقات بألفاظه .

وقد اتى بمثل ذلك الشريك المعلّم فى الفصوص وفى تعليقاته ، وكذلك معلّم المشائيّة فى اثولوجيا. فيا ايّها المتشكّكون، انظروا الى انصاف امامكم المشكّك المتشكّك، ثمّ استفتوا قلوبكم ، هل يحلّ لاحدٍ ان يقلّده فى قوله اويثق به فى نقله .

وَميضٌ

قال امام المتشكّكين فى المباحث المشرقيّة : واعلم انّك متى حقّقتَ ، علمت انّ النكتة ، فى مسئلة القدم والحدوث ومسئلة الجبر والقدر ، شىء واحد . وهو انّ الشىء متى كانت فاعليّته فى درجة الامكان، استحال ان يصدر عنه الفعل الّا بسبب آخر. فهذه المقدّمة هى العمدة فى المسئلتين . ثمّ انّ فاعليّة البارئ ، لمّا استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل ، وجب ان يكون وجوبها لذاته . ومتى كانت فاعليّته لذاته ، وجب دوام الفعل . وامّا فاعليّة العبد ، فلمّا استحال ان يكون وجوبها لذات العبد ، لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليّته ، لاجرم وجب اسنادها الى ذات الله تعالى . وحينئذ يكون فعل العبد بقضاء الله وقدَرِه . فان قيل : فاذا كان الكلّ بقدَرِه ، فما الفائدة فى الامر والنهى والثواب والعقاب ؟ وايضا ، اذا كان الكلّ بقضاء الله وقدَره ، كان الفعل الّذى اقتضى القضاء وجوده واجباً ، والفعلَ الّذى اقتضى القضاء عدمَه ممتنعا . ومعلوم انّ القدرة لاتتعلّق بالواجب والممتنع. فكان يجب ان لايكون الحيوان فاعلا للفعل والترك . لكنّا نعلم ببديهة العقل كوننا قادرين على الافعال . فبطل ما ذكرتموه . فالجواب : امّا الامر والنهى ، فوقوعهما ايضا من القضاء والقَدر . وامّا الثواب والعقاب ، فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء . فانّ الاغذية الردّية ، كما انّها اسباب الامراض الجسمانيّة ، كذلك العقايد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانيّة . وكذلك القول فى جانب الثواب . وامّا حديث القدرة ، فوجوب الفعل لايمنع كونه مقدورا ، لانّ وجوب الفعل معلول وجوب القدرة ، والمعلول لاينافى العلّة ، بل متى كان وجوبه لا لاجل القدرة ، فحينئذ يستحيل ان يكون مقدوراً بالقدرة . والّذى يدلّ على صحّة ماذكرناه ، انّ اصحاب هذا

القول يقولون انّه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض فى الآخرة . والاخلال بالواجب يدلّ امّا على الجهل و امّا على الحاجة ، وهما محالان على الله تعالى . والمؤدّى الى المحال محال. فيستحيل من الله تعالى ان لايعطى الثواب والعوض . واذا استحال منه عدم الاعطاء، لزم وجوب الاعطاء . فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب ، مع انّه مقدور له . فعلم انّ كون الفعل واجبا بالتفسير الّذى ذكرناه ، لايَمْتنع كونه مقدورا . انتهى كلامه بعبارته. وهو اقرب الى الحقّ ممّا اورده فى ساير كتبه . و مع ذلك ، فعلى صيرفى النظر التعقبىّ ان يتعقبه وينتقده وينقده نقداً .

وَميضٌ

واذ قد استبان لك ، انّ كلّ هويّة شخصيّة من شخصيّات اجزاء نظام الوجود ، يمتنع ان تكون هى هى بما لها من القوّة الاستعداديّة لمادّتها الشخصيّة والاسباب المتأدّية اليها بعينها ، ولاتكون على استحقاق مايصيبها من الخيرات والشرور ، وانّ استحقاقات الاشخاص ايضا من لوازم خصوصيّاتها المختلفة الممتنعة ان تكون هى على غير تلك الاستحقاقات ، وانّ كلا من تلك الاشخاص من خيرات الوجود الواجب فيضانها عن الفيّاض الحكيم ، جلّ مجده ، فاذن ، تسخّطك على القضاء والقدر ، وقولك : «لم انا ممتحَن بهذه المِحَن ؟» إمّا فى قوّة قولك «لم خلقنى الله تعالى وادخلنى فى الوجود ؟» ولست اظنّك قائلا هذا بلسان قلبك او راضياً بان لم تكن مخلوقا موجودا فى بُطنان سرّك ، وامّا فى قوّة قولك «لم انا انا ، ولم انت انت ، ولم هذا هذا ، ولم ذاك ذاك، ولم هذا النظام الجملىّ هو هذا النظام ؟» فتبصّر ، ولاتكن من الجاهلين .

وَميضٌ

انّما الشرور الّتى هى لوازم الخيرات الكثيرة كلّها تدخل فى القضاء الاوّل بالعرَض . فامّا فى القدر، فبالذات لابالعرض . فانّ القدر تفصيل مادخل فى القضاء الالهىّ بالذات او بالعرض، فلايعقَل اعتبار بـ «العرض» فى القدر اصلا ، الّا فى الموجود بالعرض، كالمحمولات العرضيّة الموجودة بوجود الموضوعات بالعرض، لاعلى الحقيقة . فالعرضيّات

تدخل فى الوجود بالعرض، ولكن باعتبارها فى انفسها، لاباعتبار وقوعها فى القدر. والبداء، وهومحو الثابت اواثبات المَمْحُوّ، انّما يصحّ فى القدر الّذى هو كتاب المحو والاثبات، لافى القضاء الاوّل الّذى هو امّ الكتاب، ودفتر نظام الوجود، ولوح قلم الامر والخلق، و رَقيمُ رَقَمِ الابداع والصنع والتكوين، المحفوظُ عن الزيادة والنقصان، والمصونُ عن التغيير والتبديل.

قال الشريك فى التعليم فى الفصوص: فَصٌّ: اُنْفُذْ الى الاحديّة تدهَشْ الى الابديّة. «واذا سألت عنها فهى قريب» اَظلّت الاحديّةُ فكان قلماً، اظلّت الكلّيّةُ فكان لوحاً، جرى القلم على اللوح بالخلق.

وَمِيْضٌ

الم يستبن لبصيرتك؟ — انّ تعلّق نظام الوجود جملة بالقضاء والقدر، واستناد الموجودات كلّها الى قدرة الله سبحانه وارادته وحكمته وعنايته، ليس يصادم توسيط الشرايط والعلل، وارتباط عوالم النظام واجزائها بعضها ببعض، وترتّب المسبّبات عن الاسباب. وذلك كما انّ الله سبحانه هو المفيض الجاعل لذات زيد ووجوده مثلا، مع انّ اباه وامّه وغيرهما ممّا يتعلّق به دخوله فى دائرة التقرّر، من جملة علله واسبابه المستندة فى سلسلتها الطوليّة والعرضيّة الى فاعليّته التامّة وجاعليته الواجبة، تعالى شأنه وتعاظم سلطانه، و كذلك الانسان بما له من الاخلاق والملكات والاعمال والافعال جميعاً، ممّا فاعل جوهر ذاته ومفيد وجوب وجوده، هو الله سبحانه، ضرورة انّ الجاعل التامّ المفيد لوجوب وجود المجعول، لايكون الّا مَن جميعُ مايتوقّف عليه حصول ذلك المجعول فى سلسلة الوجود من تلقائه، ومصنوعُ صنعِه ومخلوق قدرته. ومع ذلك، فانّ من جملة العلل والاسباب لما يُؤثره و يباشره من اعماله وافعاله، قدرته و مُنّته و شوقه و اِجماعه وارادته واختياره. ولذلك كان هو الفاعل القريب لفعله، وان لم يكن هو جاعله التامّ المقتضى لوجوبه والصانع لوجوده.

فكذلك فاعلمن انّ الدعاء والطلب، من جملة اسباب الحُصول وعلل الكون

وشرايط الدخول فى نظام الوجود . ومايُتَشكّكُ انّ ما يُرامُ بالطلب والسؤال والدعاء والالحاح انجاحُ نَيْله و تيسيرُ عسيرِه ، ان كان ممّا لم يجر قلم القضاء الازلىّ بتقدير وجوده ، ولم يتطبّع لوحُ القدَر الالهىّ بتصوير حصوله ، فلِمَ الدعاءُ ومارادّته ؟ وان كان ممّا جرى به القلم وتطبّع به اللوحُ ، فما الداعى الى تكلّفه ؟ واىّ افتقار الى تجشّمه ؟ - فمندفع بانّ الطلب ايضا من القضاء والدعاء ايضا من القدر ، وهما من شرايط المطلوب المقضىّ ، ومن اسباب المأمول المقدّر. فاذا كان قد جرى القضاء والقدَر بنَجاحِ بِغيةٍ مّا وانجاح طَلِبةٍ مّا ، كان الطلب والدعاء اللذان هما من شرايطها واسبابها المتأدّية اليها ايضاً من المقضىّ المقدّر ، والّا فلا. وبالجملة ، ماقُضِىَ وقُدِّرَ ، فقد قُضِيَتْ وقُدِّرَتْ اسبابه وشرايطه ، ومالا فلا . اذا اراداللّه شيئاً هيّأ اسبابَه .

وَمِيضٌ

وكذلك مسالك اسباب الهُدَى والضلال مفاتيح ابواب السعادة والشقاوة فى ضوابط الواح القضاء والقدر . قالوا : النّبىّ خادم القضاء ، كما الطبيب خادم الطبيعة ، وكما علم المنطق خادم وزن البرهان ، والمنطقىّ خادم السليقة العقليّة الموزونة ، وعلمُ العَروض خادم وزن السليقة الشعريّة . وقد قيل : كما الميزانىّ خادم الصور . والصحيح ، كما علم الميزان خادم وزن القوّة النظريّة ، والميزانىّ خادم القوّة النظريّة الموزونة فى جبلّة الفطرة . وبالجملة ، فكما الطبيب خادم الطبيعة الجزئيّة ، فكذلك النبىّ خادم القضاء وخادم الطبيعة الكلّيّة .

وَمِيضٌ

الم يُتلَ على قلبك فيما قد تُلِىَ على سمعك ؟ — انّ الامر الالهىّ والنَفَس الرحمانىّ فى الافاضة والجعل ، وهو المعبّر عنه فى التنزيل الحكيم بقول «كن» بالنسبة الى العالم الاكبر ، وكذا بالنسبة الى عالم العقول المحضة ، ابداع وصُنع ؛ وبالنسبة الى عالم المجرّدات ، وهو مجموع العالَمين العقلىّ والنفسىّ ، امر ؛ و بالنسبة الى عموم عالم الجسمانيّات ، خلق ؛ وبالنسبة الى خصوص الكيانيّات الكائنة الفاسدة ، بما هى كاينة فاسدة على التخصيص ،

تکوین . ثمّ المتعلّق بعالم الخلق علی ضربین : امر تکوینیّ صُنعیّ ایجادیّ ، و تدوینیّ حُــکمیّ تشریعیّ . و انّ المخاطب بقول «کن» والمأمور بامر الصدور ، نفس جوهر الماهیّة بحسب مرتبة المائیّة الاسمیّة الشارحة للاسم ، والصادر نفس جوهرها الصائر بالصدور مائیّةً حقیقیّةً . وانّ عوالم نظام العالم الاکبر الوحدانیّ بأسرها ، متطابقة متوازیة متلازمة ، مرتبط بعضها ببعض . فکلّ ما فی عالمٍ مّا ، فهو مثال مایوازیه فی سائر العوالم . فعالم الاجسام بازاء عالم الارواح ، وعالم العناصر بازاء عالم الافلاک ، وعالم النفوس بازاء عالم العقول ، وعالم الاعداد بازاء عالم الالفاظ ، وعالم الالفاظ بازاء عالم الاذهان ، وعالم الاذهان بازاء عالم الاعیان . وکلّ عالم من العوالم ، ظلّ العالم الّذی هو فوقه ، ومثال وظلّ وطلسم له ، ومقتدٍ ومؤتمٌّ به . وکذلک خصوصیّات اجزاء کلّ عالم بازاء خصوصیّات اجزاء العوالم الّتی هی فوق ذلک العالم وامثلتها وطلسماتها واظلالها ، ومقتدیة ومؤتمّة بها . فاذن ، فاعلمن انّ العالم الحرفیّ کالجسد ، والعالم العددیّ کالروح الساری فیه ، وهما بمافیهما من تالیفات النسب وامتزاجات الخواصّ ، منطبقان علی عوالم التکوین ، بما فیهما من النسب الکونیّة والبدایع الصنعیّة ، وکالاظلال والعکوس والثمرات والفروع بالاضافة الی اضواء عالم الانوار القدسیّة والجواهر العقلیّة ، بما هنا لک من ازدواجات مشافعات الجهات العشقیّة والحیثیّات الشوقیّة واعتناقات الابتهاجات المنبعثة عن اشعّة الشروقات البهیّة والاشراقات الالـهیّة .

فمن امّهات الاصول و مهمّات المسایل ، انّ نسبة الثوانی الی الاول ، امّ جمیع النسب . وربّما قالوا : نسبة الجوهر الاوّل الی القیّوم الباریٔ الاوّل ، جلّ ذکره ، امّ جمیع النسب . ذکر الشریک حروف مراتب الموجودات واعدادها ، فی رسالته المعروفة النیروزیّة . ولنا علیها مؤاخذات تعقّبیة غیر اقتضابیّة ، اوردناها فی کتاب نبراس الضیاء ، وفی کتاب الجذوات والمواقیت ، وبیّنّا فیها مُحّ الاصل ومُخّ الحقیقة . فاذن عالم العدد بازاء عالم الحرف ، وعالم الحرف بازاء عالم الذهن ، وعالم الذهن بازاء عالم العین . فالحروف والالفاظ والاسماء والآیات والاذکار والادعیة ، باعدادها واورادها ونسبها واوفاقها ، کانّها

ذهن الاعيان وضمير الواقع ومتخيّلة الخارج. فاذا انطبعت وتمثّلت صورة المقصود فيها، استتبع ذلك التمثّل استحلاب الحصول فى متن الواقع وخارج الذهن. فنسبة الادعية والمنامات الى حصول المطالب ونيل الآمال، نسبة تصوّرات الاذهان الى تحصيل المتصوّرات فى الاعيان. فهذا احد اسباب استثمار الادعية والاذكار، لا يعاء البغية فى وعاء الحصول. فاذن، قد استبان انّ الوهم باب من ابواب اسباب الكون والحدوث، والدعاء جدول من جداول انهار القضاء والقدر. فليعلم.

وَميضٌ

قال الشريك فى التعليقات:

تعليق: سبب اجابة الدعاء توافى الاسباب معاً لحكمة الهيّة، وهى ان يتوافيا سبب دعاء رجل، مثلا، فيما يدعو فيه، وسبب وجود ذلك الشىء معاً عن البارئ تعالى. فان قيل: فهل كان يصحّ وجود ذلك الشىء من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء؟ قلنا: لا، لانّ علّتهما واحدة وهو البارئ تعالى وهو الّذى جعل سبّب وجود ذلك الشىء الدعاءَ، كما جعل سبب صحّة هذا المريض شرب الدواء، وما لم يشرب الدواء لم يصحّ، وكذلك الحال فى الدعاء وموافاته لذلك الشىء فلحكمةٍ ما توافيا معاً على حسب ما قدّر وقضى. فالدعاء واجب و توقّع الاجابة واجب. فانّ انبعاثنا للدعاء يكون سببه من هناك، ويصير دعاؤنا سبباً للاجابة.

تعليق: وموافاة الدعاء لحدوث الامر المدعوّ لاجله هما معلولا علّة واحدة و ربّما يكون احدهما بواسطة الاخر.

تعليق: وقد يتوهّم انّ السماويّات تنفعل عن الارضيّات. وذلك انّا ندعوها فتستجيب لنا ونحن معلولها وهى علّتنا، والمعلول لا يفعل فى العلة البتّة. وانّما سبب الدعاء من هناك ايضا، لانّها تبعثنا على الدعاء وهما معلولا علّة واحدة.

تعليق: واذا لم يُستَحب الدعاء لذلك الرجل وان كان يُرى انّ الغاية الّتى يدعو لاجلها نافعة، فالسبب فيه انّ الغاية النافعة انّما تكون بحسب نظام الكلّ، لا بحسب

مراد ذلك الرجل. وربّما لاتكون الغاية بحسب مراده نافعة، فلذلك لايصحّ استجابة دعائه.

تعليق: والنفس الزكيّة عندالدعاء، قد يفيض عليها من الاوّل قوّة تصير بها مؤثّرة فى العناصر، فتطاوعها العناصر متصرّفةً على ارادتها، فيكون ذلك اجابةً للدعاء. فانّ العناصر موضوعة لفعل النفس فيها، واعتبار ذلك فى ابداننا صحيح. فانّا ربّما تخيّلنا شيئاً فتتغيّر ابداننا بحسب ماتقتضيه احوال نفوسنا وتخيّلاتها.

تعليق: وقد يمكن ان تؤثّر النّفس فى غيربدنها، كما تؤثّر فى بدنها. وقد تؤثّر النّفس فى نفس غيرها، كما يُحكَى عن الاوهام الّتى تكون لاهل الهند، ان صحّت الحكاية. وقد تكون المبادى الاول تستجيب لتلك النفس، اذا دعت فيما تدعو فيه، اذا كانت الغاية الّتى تدعو فيها نافعةً بحسب نظام الكلّ. انتهى.

وقال، تعليق: كلّ دعاء، فانّه لايمتنع ان يستجاب، و وجه لا امتناعيّته انّه يكون معلوماً للاوّل تعالى، وان كان بواسطة الداعى. وكلّ مايكون معلوماً له، فانّه كائن، اذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه. ومعنى ممانعة المعلوم الاٰخر الّذى يمانعه، هو، مثلا، ان يكون داع يدعو على انسان بالبوار، وبواره يتمّ بفساد مزاجه، ويكون معلوما له ايضا من جانب آخر، انّ ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحا، فلايصحّ ان يكون الدعاء مستجابا. وقوله «من جانب آخر» اى من اسباب ذلك المزاج. وان علم من اسبابه، انّه لايجب ان يكون صحيحا، كان الدعاء مستجاباً، فلايكون هناك ممانعة معلوم آخر. ولذلك يجب ان لايدعُوَ احدٌ على احد. فانّه لامحالة قد علم فى سابق علمه، انّ هذا الداعى وكلّ ما كان معلوماً له، يدعو، فاذا دعا دلّ على انّه كان معلوما له، وكل ما كان معلوماً له فلايمتنع وجوده.

تعليق: الاوّل تعالى، هو السبب فى لزوم المعلومات له و وجوبها عنه، لكن على ترتيب، وهو ترتيب السبب والمسبّب، فانّه مسبّب الاسباب، وهو سبب معلوماته. فيكون بعض الشىء متقدّما علمه له على بعض، فيكون بوجه مّا علّة، لان عرف الاوّل معلولها، وبالحقيقة، فانّه علّة كلّ معلوم وسبب لان علم كلّ شىء. ومثال ذلك انّه علّة لان عرف العقل الاوّل، ثمّ انّ العقل الاوّل هو علّة لان عرف لازم العقل الاوّل. فهو،

وان كان سببا لان عرف العقل الاوّل ولوازمه ، فبوجه مّا صار العقل الاوّل علّة لان عرف الاوّل تعالى لوازم ذلك العقل الاوّل . والامر فى الدعاء كذلك . فانّه بالحقيقة هو السبب فى دعاء الداعى وسبب الدّاعى. ثمّ انّ الداعى هو سبب لان عُرِفَ دعاؤه، فانّه بوساطته يكون الدعاء معلوما له . فيكون الداعى بوجه مّا سبباً لان عَرَفَ الاوّل تعالى دعاءه ، وليس يؤثّر الداعى بالحقيقة فى الاوّل تعالى ، بل هو بالحقيقة الموثّر ، لاالداعى . انتهى كلام التعليقات بألفاظه .

وفى الشفاء والنجاة ، بيّن انّ النفوس السماويّة وما فوقها عالمة بالجزئيّات ، وانّ التصوّرات والارادات المتجدّدة فى هذا العالم ، لها اسباب سماويّة و ارضيّة تتوافى فتتادّى اليها و توجبها . وكذلك الامور الطبيعيّة الغير الراهنة الكائنة بعد ما لم تكن . وكذلك القسريّات . وانّ لازدحام هذه العلل و تصادمها واستمرارها نظاماً ينجرّ تحت الحركة السماويّة . فاذا علمت السماويّات الاوايل منها بما هى اوائل وهيئةَ انجرارها الى الثوانى ، عَلِمَتَ الثوانى لامحالة . و انّ التّصورات السماويّة ، ما كان منها اولى واخلق فى نظام الوجود واَحرى وأصلح ، يفيضه البارىٔ الاوّل ويوجده .

ثمّ قال : فتكون اصناف هذا القسم احالاتٍ لامور طبيعيّة ، او الهاماتٍ تتّصل بالمستدعى او بغيره ، اواختلاطا من ذلك ، يؤدّى واحد منها او جملةٌ مجتمعةٌ الى الغاية النافعة . ونسبة التضرّع الى استدعاء هذه القوّة ، كنسبة التفكّر الى استدعاء البيان . وكلٌّ يَفيض من فوق . وليس هذا هو يتبع التصوّراتِ السماويّة . بل الاوّل الحقّ يعلم جميع ذلك على الوجه الّذى قلنا انّه يليق به ، ومن عنده يبتدىٔ كون مايكون ، ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه . فبسبب أن هذه الامور ، ما يُنتَفَعُ بالدعوات والقرابين ، وخصوصا فى امر الاستسقاء وفى امور اخرى. ولهذا مايجب أن تُخافَ المكافاةُ على الشرّ ، وتُتوَقَّع المكافاةُ على الخير . فانّ فى ثبوت حقيّة ذلك مَزْجَرَةً عن الشرّ ، و ثبوت حقيّة ذلك يكون بظهور اياته ، وآياتُه هى وجود حُرُوماته .

ثمّ قال: واذا شئت ان تعلم انّ الامور الّتى عُقِلَتْ نافعةً مؤدّيةً الى المصالح ،

قد اُوجِدَت فى الطبيعة على النحو من الايجاد الّذى علمتَه وتحقّقتَه ، فتامّل حال منافع الاعضاء فى الحيوانات والنبات ، وانّ كلّ واحد كيف خُلِقَ . وليس هناك البتّة سبب طبيعىّ ، بل مبدأه لامحالة من العناية على الوجه الّذى علمت . فكذلكَ فصدّق بوجود هذه المعانى ، فانّها متعلّقة بالعناية على الوجه الّذى عَلِمتَ العناية تعلّقَ تلكَ .

ثمّ قال : او علم انّ السبب فى الدعاء منّا ايضا ، و فى الصَدَقِة و غيرذلك ، وكذلك حدوث الظلم والاثم ، انّما يكون من هناك ، فانّ مبادىَ جميع هذه الامور تنتهى الى الطبيعة والارادة والاتّفاق . والطبيعةُ مبدأها من هناك . والارادات الّتى لنا ، كائنة بعد ما لم تكن . وكلّ كائن بعد ما لم يكن ، فله علّة . وكل ارادة لنا ، فلها علّة ، تلك الارادة ليست ارادةً متسلسلةً فى ذلك الى غير النهاية ، بل امور تعرض من خارج ، اَرضيّةٌ وسماويّةٌ . والارضيّة تنتهى الى السماويّة . واجتماع ذلك كلّه يوجب وجود الارادة . وامّا الاتّفاق ، فهو حادث من مُصادمات هذه ، فاذا حُلِّلَتِ الامور كلّها ، استندت الى مبادى ايجابُهَا مُنْزَلٌ من عندالله . والقضاء من الله سبحانه و تعالى ، هوالوضع الاوّل البسيط ، والتقدير هوما يتوجّه اليه القضاء على التدريج ، كانّه موجَبُ اجتماعات من الامور البسيطة الّتى تُنسَب ، من حيث هى بسيطة ، الى القضاء والامر الالهىّ الاوّل . انتهى بعبارته.

وَمِيْضٌ

فامّا امر الزيارات واتيان قبور الاصفياء ومراقد الصّالحين، والاستمداد من ارواحهم الامريّة و نفوسهم النوريّة ، والاستضاءة بالاشراقات العقليّة فى مشاهدهم القدسيّة ، فمتفرع عن اصل آخر . وهو انّ النفس الناطقة ، معدن سنخ جوهرها مَدْينُ عالم العقل ، وموطن جوهرذاتها ارض قدس الملكوت ، وسلطانها على البدن الهيولانى بالعلاقة التدبيريّة من سبيلين : احدهما من حيث المادّة الشخصيّة المنحفظة البقاء بشخصيّتها ، مادامت السماوات والارض ، والاخر من حيث شخص الصورة الجوهريّة البدنيّة الكاينة الفاسدة. فبالموت تبطل العلاقة التدبيريّة ، بالقياس الى بدنها الشخصىّ من حيث الصورة . فامّا

علاقتها بالقياس اليه ، من حيث مادّته الباقية فى انقلابات الصور المتواردة عليها ، فغير فاسدة البقاء ابداً . وتلك العلاقة الباقية، من حيث المادّة ، مرجّحة ارتجاع وكر البدن واستيناف التعلّق بالصورة المماثلة لهذه الصورة عند الحشر الجسدانىّ ، باذن الله سبحانه . فاذن ، تلك العلاقة الباقية بهذا البدن الشخصىّ من حيث المادّة ، مِلاكُ احتلابِ الفيض واصطياد الخير ، بزيارة القبور و اتيان المشاهد . ثمّ اجتماع انفس الزائرين المشرقة بالانوار الالهيّة والاضواء الملكوتيّة ، له فوائدُ جمّةٌ فى هذا الباب ، كالمرايا الصقيلة المستنيرة الّتى تتعاكس اشعّة الاضواء منها ويتضاعف شروق الانوار عليها ، حيث لاتطيقها العيون العمشة الضعيفة .

قال علّامة المتشكّكين وامامهم ، فى كتاب المطالب العالية : انّه جرت عادة جميع العقلاء بانّهم يذهبون الى المزارات المتبرّكة ، و يصلّون ويصومون ويتصدّقون عندها ، ويدعون الله تعالى فى بعض المهمّات ، فيجدون آثار النفع ظاهرة و نتايج القبول لايحة . يحكى انّ اصحاب ارسطاطاليس ، كلّما صَعُبَت عليهم مسئلة ، ذهبوا الى قبره وبحَثُوا فيها ، فكانت تنكشف لهم تلك المسئلة . وقد يتّفق مثل هذا كثيرا عند قبور الاكابر من العلماء والزهّاد . ولولا بقاء النفوس بعد موت الابدان ، لم يتصوّر امثال ذلك . انتهى كلامه .

وَمِيضٌ

للشريك رسالة معروفة فى فايدة الدعاء والزيارة ، حسنة الاسلوب قويمة السبيل ، اورد فيها معرفة مراتب الموجودات من المبدأ الاوّل الى النفس الناطقة البالغة فى الكمال غاية تصيرمضاهية للجواهر العقليّة الثابتة . ثمّ قال : ونعود فنقول انّ المبدأ الاوّل مؤثّر فى جميع الموجودات على الاطلاق ، واحاطة علمه بها سبب لوجودها ، حتّى لايعزب عنه مثقال ذرّة فى الارض ولا فى السماء ، امّا على التقسيم الّذى ينتهى فيه هذه ، هو انّه يؤثّر فى العقول ، والعقول تؤثّر فى النفوس ، والنفوس تؤثّر فى الاجسام السماويّة ، حتّى تحركها دايما على الحركة الدوريّة الاختياريّة ، تشبّها بتلك العقول و اشتياقاً اليها ، على

سبيل العشق والاستكمال . ثمّ الاجرام السماويّة تؤثّر فى هذا العالم الّذى تحت فلك القمر . والعقل المختصّ بفلك القمر يُفيض النور على النفوس الانسانيّة ، لتهتدى به فى طلب المعقولات ، مثل افاضة نور الشمس على الموجودات الجسمانيّة لتدركها العين . ولو لم يكن التناسب الّذى وجد بين النفوس السماويّة والارضيّة فى الجوهريّة والدرّاكيّة، وتماثل العالم الكبير بالعالم الصغير ، لما عُرِف البارئ ، جلّ جلاله . والشرع الحقّ ناطق به حيث يقول : من عرفَ نفسه فقد عرف ربّه . فقد اتّضح لك نظام سلسلة الموجودات الآخذة من المبدأ الاوّل ، وتاثير بعضها فى بعض ، وعود الامر الى مؤثّر لا يتاثّر ، وهو الحقّ سبحانه وتعالى .

ثمّ اعلم انّ النفوس تتفاوت فى الشرف بالعلم والكمال . فانّه ربّما ظهرت نفس من النفوس فى هذا العالم ، نبويّة كانت اوغيرها ، وتبليغ الكمال فى العلم والعمل وبالفطرة او الاكتساب ، حتّى تصير مضاهيةً للعقل الفعّال ، وان كانت دونه فى الشرف والرتبة العقليّة، لانّه علّة وهى معلول ، والعلّة اشرف من المعلول . ثمّ اذا فارقت هذه النفس بدنها ، بقيت فى عالمها سعيدةً ابد الآبدين ، مع اشباهها من العقول والنفوس ، مؤثّرة فى هذا العالم تاثير العقول السماويّة فيه .

ثمّ الغرض من الزيارة والدعاء ، انّ النفس الزائرة المتّصلة بالبدن الغير المفارقة عنه، تستمدّ من تلك النفوس المزورة خيرا او سعادة او دفع شرٍّ او اذىً ، وتنخرط بكليّتها فى سلك الاستمداد والاستعداد لتلك الصورة المطلوبة . فلابدّ وان تكون النفس المزورة، بسبب تشابهها للعقول وتجوهرها بجواهرها ، تؤثّر تاثيرا عظيما ، وتُمِدّ امدادا تامّة بحسب استمداد المستمدّ . وللاستمداد اسباب شتّى ، تختلف بحسب اختلاف احوال . وهى امّا جسمانيّة وامّا نفسانيّة . امّا الجسمانيّة ، فمثل مزاج البدن ، فانّه اذا كان على حالة معتدلة فى الطبيعة والفطرة ، تحدث منه الروح النفسانيّة الّتى هى فى تجاويف الدماغ ، وهو آلة للنفس الناطقة ، فحينئذ يكون الفكر والاستمداد على احسن ما يمكن ان يكون ، ولا سيّما اذا انضافت اليه قوّة النفس وشرفها . وايضا مثل المواضع الّتى تجتمع فيها ابدان الزوّار

والمزورين، فانّ فيها تكون الاذهان اكثر صَفْواً، والخواطر اشدّ جمعاً، والنفوس احسن استعدادا، كزيارة بيت‌الله تعالى، واجتماع العقايد فى انّه بيت الهى يزدُلَف به الى الحضرة الربوبيّة ويُتَقرّب به الى الجنبة المقدّسة اللّاهوتيّة، و فيها حِكَمٌ عجيبَةٌ فى مصالح اخلاص بعض النفوس من العذاب الادنى، بل العذاب الاكبر. وامّا النفسانيّة، فمثل الاعراض عن متاع الدنيا وطيّباتها، والاجتناب عن الشواغل والعوايق، والتصرّف بالفكر الى قدس الجبروت والاستدامة بشروقٍ فى السرّ، لانكشاف الغُمَمِ المتّصلة للنفس الناطقة. فهدانا الله و ايّاك الى تخليص النفس عن شوائب هذا العالم المُتَعرِّض للزوال، انّه لما يريد خيرُ فعالٍ. انتهى كلام الشريك باُلَيفاظه.

ومِيْضٌ

الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب، فلسان الحال افصح اللسانين، و منطق القلب ابلغ المنطقين، ولهجة الاستحقاق اصدق اللهجتين. و فى التنزيل الكريم: «وان من شئٍ الّا يسبّح بحمده» اى بلسان حال طباع الامكان الذاتىّ، ومنطق ليسيّته سنخ الماهيّة الجوازيّة «ولكن لايفقهون تسبيحهم»، لكون قوّتكم العاقلة مؤُفةً و قلوبكم التى فى صدوركم مغلوفةً. فايّاكم، ايّها الذاكرون اللهَ بالسنتكم وافواهكم، ان يكذّب لسانُ حالكم لسانَ مقالكم، وان يكون منطق افئدتكم على خلاف منطق السنتكم. وبالجملة، الدعاء بلسان الاستعداد يجاب ولايُرَدُّ. والامل بمقدار الاستحقاق يفوز ولايَخيب، والمَعُونة تنزل من السماء على قدر المؤُنة. فاذا كان اللسان الحالىّ ذاكرا واللهجة الاستعداديّة ناطقةً، فلا عليك، لوسكت لسانك الجسدانىّ وامْسَكَتْ عن المسئلة لهجتُك اللحمانيّة، وان كان تواطؤ اللهجتين احْلَبَ للفيض، وتطابق اللسانين انفع فى الذكر، واذا اخرس الله لسان حالك وافحم لهجة استعدادك، فلاينفعك ان حرّكتَ لسانَك الجسمانىّ، ولايُجديك ان ادْاَبْت لهجتك اللحمانيّة. ومن هناك مغزى قوله، عزّمن قائلٍ: «فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى، لعلّهم يرشدون»، اى فليُولجُوا انفسهم فى باب الاستحقاق لاجابتى دعوتَهم، وليؤمنوا بانىّ جَوادٌ وهّابٌ، لاضنانة فى جودى ولا

تسويف فى هبتى ، اذا وجدتُ سائلاً مـّا مستحقـّا للعطاء ، اَعطيتـهُ ، وآملاً مـّا اهلا للرحمة ، افضت عليه من رحمةٍ واسعةٍ لاتنجـّذ ولا تنصـَرِمُ ، وخزائن مملوة لاتـَنفـَدُ ولا تـَبيدُ . و فى الحديث القدسىّ : عبدى اذا شغله ذكرى عن مسئلتى ، اُعطيه افضل ما اُعطِى السائلين .

وَميضٌ

ولهذا القسطاس فى باب الدعاء شقيق فى باب الحمد ، فافضل مقامك فى الحمد اَن تجعَل قِسطَكَ من حمدك لبارِئك قـُصيـًا مرتبتك الممكنة من الاتـّصاف بكمالات الوجود ، كالعلم والحكمة والعدل والجود ، فيكون جوهر ذاتك حينئذ اجمل الحمد منك لبارئك الوهـّاب سبحانه . فانـّك ، اذن ، تنطق بلسان حال كلّ صفة من تلك الصفات ، انـّها فيك ظلّ صفته سبحانه وفيض جُودِه وصُنع هيبَتِه ، وانـّه ، جلّ سلطانه ، بحسب نفس ذاته فى تلك الصفة على اقصى المراتب الكماليـّة . فقد ذكرنا فى سِدرَة المنتهى وفى المعلـّقات على زبور آل محمـّد ، عليهم السلم ، انّ الحمد فى قوله ، تعالى كبرياؤه ، « الحمد لله ربّ العالمين » ، هو ذات كلّ موجود بما هو موجود ، وهويـّة كلّ جوهر عقلىّ بحسب مرتبته فى الوجود ، وقِسطه من صفات الكمال . ولذلك كان عالم الامر ، وهو عالم الجواهر المفارقة ، عالـَم الحمد وعالـَم التسبيح والتحميد ، ومنه فى القرآن الحكيم « له الملك وله الحمدُ » .

وَميضٌ

فاذن ، ربـّما لم يكن الدعاء مستجابا ، لانـّه لم يصدر عن لسان الاستعداد ، او كان مخالفا لما هو الاوفق فى نظام الوجود . وربـّما كان عدم الاستجابة لعدم استجماع الشرايط واستتمام الاسباب . و ربـّما كان ذلك لعدم الاتيان من سبيله ، او لكونه ملحونا ، وان لم يكن جوهر نفس الداعى ملحونا . وربـّما استجيب له ، و كان ظهور الاثر مرهونا بوقته ، كما كان بين قوله عزّ قائلاً « قد اجيبت دعوتكما » ، وبين وقوع مدلوله مقدار اربعين عاماً ، ومن هناك سهام الليل لاتـُخطى ، ولكن لها امدٌ وللاَمد انقضاءٌ . و ربـّما كان تعويضه

بغيره اصلح للداعى ، فيعوّضه الله سبحانه فى هذه النشأة ، بما هو انفع واصلح . وربّما كان الاصلح للداعى ان يعوّضه الله سبحانه عمّا سألـه ، من متاعِ الغرور فى هذه النشأة البائدة الظاهريّة ، بابهج مايكون فى النشأة الخالدة الحقيقيّة . فهنالك تبدُوله دُخلَةُ الامر ، فيرضَى بما فعله الرّب العليم الحكيم .

و ربّما كان عدم الاجابة من باب الامتحانات الالهيّة الّتى بها يُبتارُ رُسوخُ القدم فى درجة اليقين ، و مرتبةُ العرفان فى مقام الرضا والتسليم ، وان كان الداعى اهلا للاجابة والتكريم . فايّاك وان يستفزّك شيطان الوهم و وسواس الطبيعة ، اذا جُبِهْتَ بالردّ ، وحيلَ بينك و بين باب الاجابة . فربّك الحكيم الفعّال غيرضَنينٍ فى فيضه ولا جائرٍ فى حكمه ولا حائف فى عدله ولا مُتّهَمٍ فى قضائه .

وَمِيْضٌ

العقوبة الالهيّة من باب الرحمة وللتمحيص فى النشأة الاخيرة ، لا للتشفّى وثلوج النفس بالانتقام ، تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا . فهوالّذى تسعى رحمتُه امام غضبه ، ويحيط بسطه من وراء قبضه ، ويفُورُ بطشُه الشديد من عين رأفته الخرارة . فلايغرّنّك قولك فى سؤال المغفرة « يا رحمن ، يا رحيم ، نجّنى برحمتك من عذابك » ، فعسى ان يكون عقابك مقتضى الرحمة الالهيّة ، فيقول الله سبحانه « عبدى ، انا الرؤف الرحيم القائم بالقسط ، اعاقبك برحمتى الواسعة ، ويصيبك عذابى الاليم بعنايتى الجامعة » ، ومن هناك قال : « خلقت هؤلاء للجنّة ولا ابالى ، وهؤلآء للنار ، ولا ابالى » فاذن يحق عليك ان تجتهد فى تصحيح جوهرك ، وتصيير ذاتك بحيث يكون طَسقُكَ من سنّة رحمتِه الواسعةِ الجنّةَ لاالجحيم ، وقسط استحقاقك من فيض عنايته التامّة المثوبةَ لاالعقوبةَ . جعلنا الله وايّاك من حزب قربه وآل رحمته ، ومن المقرّبين المرزوقين زُلْفَى بَهائه وبَهجة لِقائه .

وَمِيْضٌ

ذكر الشركاء السالفون ، انّه لاقدر لعالم الدِيدان ، وهو عالم العناصر ، اجسادًا

وارواحاً وابداناً ونفوساً ، بالقياس الى عوالم العلويّات ، اجراماً وانواراً ونفوساً وعقولاً . اما تعتبر بانّ كرة الارض بجملتها لا يُحَسُّ لِجِرْمِها بقدرٍ، بالنسبة الى ما فوق فلك الشمس اصلاً ، بل انّها هناك فى حكم نقطةٍ واحدة؟، ولذلك لم يتصحّح لماهناك اختلاف منظر بالرصد ، لامحسوبا ولا محسوسا ، وانّ تدوير المرّيخ اعظم جرما من ممثّل الشمس بما فى جوفه . وكذلك قطره اطول من قطره . ولذلك كان المريخ اقرب الى الشمس عند المقابلة منه اليها عند المقارنة . فما ظنّك بفلك المرّيخ والافلاك من فوقه؟ ، فاذن ، عالم الاجرام السماويّة واسع جدًّا ، والعقل الصريح الملكوتىّ يشهد انّ عالم العقل اوسع واعظم جدّاً من عالم الحسّ ، وعالم النور من عالم الظلمات ، وعالم الارواح من عالم الاشباح ، كما قال مفيد الصناعة فى اثولوجيا : النفس ليست فى البدن ، بل البدن فى النفس ، لانّها اوسع منه . فاذن لاقدر لعالم الخلق بالاضافة الى عالم الامر .

قال شيخ حِزبِ الذوق فى التلويحات : وكانّ الحكماء اخذوا العالَم حيَوْانا واحداً ، سَمَّوا جسمه « جسم الكلّ » ، له نفس واحدة ناطقة ، هى مجموع النفوس ، وعقل واحد ، هو مجموع العقول . وسَمَّوا مجموع النفوس « نفسَ الكلّ » ، و مجموع العقول « عقلَ الكلّ » . واكثرهم خصّ العالم بالسماء ، غير ملتفت الى الكائن الفاسد . وربّما عنَوا بكلّ كلٍّ من الثلثة ، الجرمَ الاعلى ونفسَه وعقلَه . انتهى .

وقال الشريك فى ساقة اولى كتاب المبدأ والمعاد : فصل : فى تعريف جرم الكلّ ونفس الكلّ ، وانّها بالقوّة من وجه ، وعقل الكلّ ، وانّه بالفعل دائماً - ، واعلم انّ اسم « السماء » واسم « الكلّ » واسم « العالم » كانت عندهم على سبيل الاسماء المترادفة ، كانّهم لم يكونوا يَعْنَون بالجوهر الفاسد الّذى تشتمل عليه كرة القمر ، فانّه اصغر ، بالنسبة الى العالم السماوىّ ، من الحَصاة الحادثة فى بدن حيوان الى بدَنه . ثمّ اذا قيل « حيوان » لم تدخل تلك الحَصاة فى جملته ، ولم يمنع عدَمُها الحَيوة ان يكون الجسم الّذى يَحويه حيّاً . والكلّ عندهم ، بالقياس الى المبدأ الاوّل ، كشىءٍ واحدٍ حىٍّ ، له نفس عقليّةٌ ، وله عقل مفارق ، يُفيض عليه . و ربّما قالوا « كلّ » للسماء الاولى . فانّ

كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بان يسميّها «جرم الكلّ»، وحركتها «حركة الكلّ». وبحسب اختلاف هذين الاستعمالين، تارة يقولون «عقل الكلّ»، ويعنون به جملةَ العقول المفارقة، كانّها شيء واحدٌ، و «نفس الكلّ»، ويعنون بها جملةَ الانفس المحرّكة للسماوات، كانّها شيء واحد. وتارة يقولون «عقل الكلّ»، ويَعنون به العقل المحرّك بالتشويق للكرة الاقصى الّذى هو اولى بالتشويق بعد الخير المحض، «ونفس الكلّ»، ويعنون بها النفس المختصّة بتحريك ذلك الجرم. انتهى كلامه بعبارته.

قلت: الكائنات الفاسدة عندهم، كانّها غير مستأهلة للالتفات لِفْتَها، لخسّتها وحقارتها بالنسبة الى الجواهر الشريفة الّتى هى فوق الكون، فلا يَعْنُونَ الّا بها. فامّا الانسان، بحسب جوهر نفسه المجرّدة الحيّة الباقية الآمنة من تطرّق الفساد اليها، فهو العالم الصغير الّذى هو نسخة مطابقة للعالم الاكبر الّذى هو الانسان الكبير. فهو اكرمُ محقوقٍ بالعناية به. ونفسه العقليّة القدسيّة البالغة، نصاب الكمال على النمط الاقصى، اشرف العقول المستجمعة بالفعل لصور جميع المعقولات المنطبعة فيها فى درجة العقل المستفاد، وهى العقل الاخير فى آخر سلسلة العود، بازاء العقل الاول فى اول سلسلة البدو الذى هو اشرف العقول التى هى مجتَمع صور جميع المعقولات المنطبعة فيها بالفعل فى الفطرة الاولى. فاذن، الانسان هو الغرض المقدّم فى قصد العناية من ساير الخليقة. ومن هنالك قال الشريك فى «الكلمة الالهيّة»: وخلقتَ جماداً اونباتا وحيوانا اشتاتاً فمتكوّن وفاسد ومتولّد ومتوالد، والغرض المقدّم فيها خلقة الانسان، وخلقتَ من فُضَالته سائر الاكوان، لئلّا تُفَوِّتَ عُنصراً حقّه ولاتُقَصِّر عن قابلٍ مَسْتَحَقَّه.

وَمِيضٌ

كانّك الآن بماتلوناه على سمع قلبك، وجلوناه لعين عقلك، باذن الله سبحانه، فى وميضات هذه القبسات القدسيّة، بومَضات جذواتها العقليّة، متضلّع بالعقل المضاعف فى جادّة الايقان، مُضطَلعٌ بالعقل المستفاد فى درجة العرفان، متسنّمٌ ذروة سنام المعرفة من سبيل البرهان، انّ نظام الوجود عبدٌ طايع لربّه، مستميحٌ من سِجال

الفيض فی صَبّه ، مُسْتَودَعٌ لانصباب الخير فی مَصَبّه ، جَعَله ربّه اِماماً مبيناً بعلمه وعنايته لقضائه وقدره ، فاحصٰی فيه کلّ شیء من رطب طِباع الامکان ويابِسه ، بخلقه وامره ، وانّ الله سبحانه هو المبدأ والمنتهی ، والفاعل والغاية للعالم الاکبر من کلّ جهة وبکلّ اعتبار ، ولکلّ جزء من اجزاء من جهة اعتبار الفاعل الاوّل الّذی هو فاعل الفواعل والغاية الاخيرة الّتی هی غاية الغايات ، و باعتبار افادة الوجوب الّذی هو ملاکُ التقرّر وقِوام الوجود ، وانّه سبحانه هو الفاعل والغاية والاوّل والاخر والمبدأ والمعاد للعالم الصغير ، بحسب درجة نصاب العقل المستفاد فی النشاتين الاولی والاخرة ، ثمّ فی النشاة الاخرة ، بحسب المعادين الرّوحانیّ والجسدانی . فنصاب استکمال النفس المتالّهة ، اُولی درجاتها فی هٰذه النّشأة خلع جلباب الجسد ، ورفض غشاوة الحسّ ، ونضو قميص الطبيعة ، واستحقار السعادات الحسيّة واللّذات المزاجيّة ، والانصراف الی عالم العقل ، والعروج الی طبقات الملائکة السماويّة ، ثمّ الاتّصالُ بالملأ الاعلی ، والعکوفُ فی حريم جناب الحقّ ، والمَصيرُ الی العالم الاعلی الربوبیّ . وقُصْيَا الدرجات ومنتهی المقامات ، تقديس النظر عن لحاظ ماعدا الموجودَ الحقّ ، وکنّس شراشر مشاعر العقل عن ابتغاء بهجةٍ وبِغيةٍ غيره ، واستشعار موجودٍ وملحوظ سواه ، والتقدّس عن کلّ درجة ، حتّی عن التبجح بهذه الدرجة ، والابتهاج بهذه البهجة . فاذن ، يتصحّح للنفس فی هذه الدرجة انّ مبدأها ومعادها ومبتداها ومنتهاها ، هو الله سبحانه ، لاغير ، علی الحقيقه . جعل الله سُقْيانا من هذا الرحيق ، وزلفانا علی هذا النصاب ، انّه قريب مجيب .

قال الشريک فی التعليات .

تعليق : کلّ غاية ، فهو خير ، وواجب الوجود ، لمّا کان الغاية فی الخلق ، اذ کلّ شیء ينتهی اليه ، کما قال : « وانّ الی ربّک المنتهی » . انتهی .

وقال ايضا ، تعليق : لالميّة لفعل الباری تعالی ، لان فعله لغاية ، لالداع دعاه الی ذلک .

تعليق : قوله تبارک وتعالی : « هو الاوّل والاخر » ، لانّه هو الفاعل ، وهو الغاية ،

فغايته ذاته ، ولانّ مصدر كلّ شيء عنه ومرجعه اليه .

تعليق : الارادة هو علمه بما عليه الوجود ، وكونه غير مناف لذاته .

تعليق : الفيض فعل فاعل دائم الفعل ، ولايكون فعله سببٍ دعاه الى ذلك ، ولا لغرض الّا نفس الفعل . انتهى كلام التعليقات . ومعناةُ نظائرِ ذلك فى كلامه ، انّ غاية الغايات وغرض الاغراض باَخَرَةٍ ، نفس ذاته سبانه ، لاغير ، لانفى الغاية القريبة والغايات المتوسّطة المترتّبة المنتهيه الى غاية الغايات على الاطلاق ، كما علمته ، وسيزداد فيه استبصاراً ، ان شاءالله العزيزالعليم.

وَمِيضٌ

واذ تبصّرتَ بما بصّرناك به فى اضعاف القبَسات العشر ، استنار لِمُقلة بصيرتك انّ الله سبحانه هوالاوّل والآخرمن عشرة اَوْجُهٍ .

الاوّل ، هو اوّل على الاطلاق من حيث انّه قبل الموجودات باسرها ، قبليّةً بالذات ، سابق الذات والوجود عليها سبقاً بالمرتبة ، لكون كلّ موجود سواه معلولَه و مجعولَه ، مسبوقَ الذات بذاته ، مسبوقَ الوجود بوجوده : وآخِرٌ على الاطلاق ، من حيث انّ كلّ شيء منتهٍ فى بقائه اليه ، كما انّه مبتدأ فى وجوده منه ، اذ بقاء كلّ باقٍ فِعله ، ودوام كلّ دائم صنْعه ، فبقاء كلّ شيء ودوامه من تلقاء ، و بقاؤه ودوامه من ذاته ، لامن تلقاء شيءآخر . فهوسبحانه فاطرالموجودات وموجدها ومحدثها وحافظها ومُديمُها ومُبقيها .

الثانى هوالاوّل من حيث ازليّة ذاته وسرمديّه وجوده ، وسبق العدم الصريح ، فى متن الدهر ، على كلّ ذات ووجوده ، غيرذاته الحقّ ووجوده السرمدىّ . والآخرمن حيث وجوب البقاء والسرمديّه الذاته ، ووجوده بحسب نفس الذات ، و امكان الفناء والزوال وجواز الارتفاع والانتقاء لكلّ موجود غيره ، ولو بالنظر الى نفس مرتبة الذات بما هى هى .

الثالث انّه اوّل نظام الوجود الّذى هوالانسان الكبير ، وآخره من حيث هومحيط

سلسلتيه البدؤيّة والعوديّة . فهو الاول فى سلسلة البدؤ ، والآخر فى سلسلة العود .

الرابع هو الاوّل والآخر لكلّ ذات ووجود ، من جهة الوجوبين السابق واللّاحق ، اذ كلّ ممكن محفوف الذات والوجود بوجوبين ، سابق ولاحق ، وكلّ منهما وجوب بالغير ، مستند الى الجاعل الحق الواجب الذات القيّوم الوجود ، جلّ مجده وعزّ سلطانه ، كما قد بيّنّاه فى الافق المبين . فهو تعالى كبرياؤه اوّل وآخر لكلّ موجود بذينك الاعتبارين.

الخامس انّه الاوّل والآخر ، من حيث هو الفاعل و الغاية لجميع الموجودات على الاطلاق . امّا الانسان الكبير واكرم اعضائه الّذى هو الصادر الاوّل ، فانّه ، عـلا سلطانه ، هو الفاعل الاوّل التّامّ القريب والغاية الاولى التامّة القريبة لهما من كلّ جهة . وامّا سائر اجزاء نظام الكلّ ، فانّ لكلّ منها عللاً فاعليّةً مترتّبةً الى الفاعل الاوّل ، وعللاً غائيّةً مترتّبةً الى الغاية الاخيرة ، وان هما الّا نفس ذات الموجود الحقّ الّذى هو علّة العلل ومبدأ المبادى ، وفاعل الكلّ ، وغاية الغايات .

فهو سبحانه اوّل كلّ موجود ، بما انّه فاعل نفس ذاته ، اوبما انّه فاعل جوهر ذاته وفاعل جملة علله بعينه ، ومن تلقائه يتصحّح فعليّة الوجوب لكلّ ذات و وجود ولكلّ كمال ذاتٍ وكمال وجودٍ .

وهو ايضا آخِرُهُ بما انّه بعينه غاية نفس ذاتِه و وجودِه ، او غاية جوهر ذاتِه وغايةُ جملةِ غاياتِه وبما نورُه و بَهاؤه معشُوقُ كلّ نورٍ و محبوبُه ، ومُتَشَوَّقُ كلِّ موجودٍ ومُتَوَخّاهُ .

السادس ، هو بنفس ذاته الحقّ من كلّ جهةٍ ، اوّل كلِّ مافى عالم الزمان وآخِرُهُ . فانّ لكلِّ كائن زمانيٍ مَبدَءاً ومنتهى زمانيّين ، وزماناً متقدّماً على وقت كونِه وزماناً متأخراً عن زمانِ وجوده . والله سبحانه بحسب سرمديّته بنفس ذاته ، لامن تلقاء الاستناد الى امر و راء مرتبة ذاته ، موجود مع الزمان القبل وما قبل القبل ، ومع الزمان البعد وما بعد البعد ، على سُنّةٍ ثابتةٍ سرمديّةٍ ونسبةٍ واحدةٍ ابديّةٍ . ولا كذلك موجود سواه اصلا . فهو الاوّل و الآخر ، لايدخل فى سرمديّته اَمَدٌ ، ولا يشركه فى اوّليّته

وآخريّته احدٌ .

السابع ، هو اوّل كلّ هويّةٍ ، بما انّه فاطرها على الكمالات الاولى الّتى هى فرايض الماهيّة ، وواهب الصور للموادّ فى الفطرة الاولى . وآخرها ، بما انّه سائقها الى الكمالات الثانية الّتى هى نوافل الحقيقة ، ومفيض الانوار على الانفس فى الفطرة الثانية .

الثامن ، هو الاوّل للهويّات ، بما اولاها النعم السابقة على الوجود من مباديها المترتّبة فى السلسلة الطوليّة الى مبدأ المبادى ، و رتّب لها الاسباب المتسلسلة المتاديّة الى حصول المسبّبات. والآخر لها ، بما انعم عليها النعمَ الّلاحقة الطارفةَ من بعد الوجود .

التاسع ، هو المبدأ والمَعاد للنفس العاقلة القدسيّة الانسانيّة الّتى هى النسخة الطابقة للعالم الاكبر فى هذه النشأة الاولى البايدة ، اذا ما بلغت نصاب الاستكمال على قُصْيَا درجات العرفان ، وانصرفت عن كل شيء الى الله وحده. فهو الاوّل والآخر للعالم الاصغر. كما انّه الاوّل والآخر للعالم الاكبر .

العاشر هو الاوّل والآخر للنفس المجرّدة ، فى النشأة القارّة الآخرة ، بما انّه مَبدأُها ومنتهاها و مُنبَجَسُها و مصيرها ، منه انبجاسُها واليه رجوعها ، فى حشرها الجَسدانىّ ومَعادها الروحانىّ. فليتعرّف.

تَخْتِمةٌ

فى بِضْعَةٍ من فروع شجرة هذا القبس .

وَمِيْضٌ

قال عزّ من قائل فى اية الملك : «بيدك الخير انّك عَلى كلّ شىء قدير» ، ذكر الخير وحده ، ولم يتعرّض لذكر الشرّ ، تنبيهاً لاولى الالباب على اسرار ثلثة : الاوّل انّ الشرّ بالذات على الحقيقة ، انّما هو الاعدام بما هى اعدام ، والعدم بما هو عدم لايستند الى وجود موجودٍ ، بل الى عدم وجودٍ بالضرورة . الثانى انّ الشرور والآلام الواقعة فى نظام الوجود ، فى هذه النشأة و فى النشأة الاخرة ، واعنى بها الامور الوجوديّة الّتى لاتوصف بالشريّة من حيث وجودها فى انفسها ، بل بالاضافة الى موجودات غيرها ، من حيث انّها تستجرّها الى الحِرمان عن كمالاتها الّلايقة بها فهى شرور اضافيّة بالعرض . ومع

ذلك، فانه انمّا استنادها الى الارادة الالهيّة والعناية الربوبيّة ايضا بالعرض، اذ لاتتعلّق بها العناية والارادة، الّا من حيث انّها لوازم لبركات جمّة و خيرات كثيرة فى نظام الوجود يجب فى سنّة الفياضيّة الحقّة و الوهابيّة المطلقة ادخالها فى القضآء الاوّل الالهىّ والافاضة الاراديّة الوجوبيّة بالذات. وتلك البركات الجزيلة العظيمة والخيرات الجمّة الكثيرة، ملزومة لهذه الشرور الطفيفة. وايضا انّ لوازم المهيّات، انّما تستند الى نفس الماهيّة بالذات، والى جاعل الماهيّة بالعرض. الثالث انّ هذه الشرور بالعرض المرادةَ المقضيّةَ ايضا لابالذات بل بالعرض، انّما تتصحّح شريّتها الاضافيّة العرضيّة، بالقياس الى جزئيّات بعينها، والاشخاص بخصوصها من اجزاء نظام الكلّ، هى طفيفة جدّا بالنسبة الى ساير الاجزاء. فامّا بالقياس الى النظام الجملىّ الواحد بشخصيّة الجمليّة، وكذلك بالقياس الى تلك الاشخاص و الجزئيّات، لابحسب انفسها برؤسها، ومن حيث هويّاتها على انفرادها، بل بما هى اجزاء الشخص الجملىّ والنظام الكلّىّ الفاضل التام، فلا شرّ ولاشريّة اصلا، لابالذات ولا بالعرض. فلو انّ المّلاحظَ لنظام الوجود المُصادِفَ بلحاظه شروراً واقعةً فيه، كان واسع العلم نافذ البصر محيط اللحظ تامّ الاحاطة بجملة النظام، على هيئته الوَحْدانيّة وشخصيّته الجمليّة، وبجميع الاسباب المتأدّية الى المسبّبات، على سياقتها الانتظاميّة وتأديتها الاتّساقيّة، لم يكن يجد فى نظم الوجود ما يصحّ ان يطلق عليه «الشرّ» اوتنسب اليه الشرّيّة بوجه من الوجوه. فليتبصّر. وكذلك القول فى حديث الدعاء بين التكبيرات السبع فى افتتاح الصّلوة: «لبيك و سعديك، والخير فى يديك والشرّ ليس اليك». وامام المتشكّكين ومقلّداه البيضاوىّ و النيشابورىّ وغيرهم ممّن يحذُوحَذْوَهم، لم يتنبّهوا فى تفاسيرهم الّا لواحدٍ من هذه الاسرار.

ثمّ ممّا يجب ان يعلم انّ الشرور الواقعة فى الوجود، انّما دخولها بالعرض فى اجمال القضاء الاوّل، لا فى تفصيل القدر الاخير. فما استوجبه واستجمعه القضاء بالذات او بالعرض، على الوحدانيّة والبساطة والتّساوق والاتّساق، يستعرضه ويفصّله القدرُ بالذات قضّاً وقضيضاً، على التكثّر والتدريج والتعاقب والتلاحق. فليُفْقَه.

وَمِيضٌ

قال سبحانه: « لايُسئَلُ عمّا يَفعَلُ وهُمْ يُسئلون » . ليس سبيله نفى التعليل و سلب الغاية عن فعله مطلقا ، كما تختلقه اوهام الاشاعرة من المتكلّفين لما لايعنيهم ، وهٰؤلاء اَحَطُّ درجَةً من استحقاق المخاطبة . بل مغزاه نفى مطلب « لم ؟ » فى افعاله بحسب الغاية الاخيرة ، لابحسب الغايات القريبة والمتوسطة ، فانّ غاية الغايات فى فعله مطلقا ، ان هى الّا نفس ذاته الحقّة الاحديّة من كلّ جهة . الم يقرع سمعَكَ؟ ـ ان بين الغايات المترتّبة فُرقاناً مستبينا ، بحسب القرب والبعد ، كما قالوا فى العلوم الآليّة والعلم الغير الآلىّ المطلوب لذاته بالقصد الاوّل . فعلم المنطق غايته ان يستخدمه سيد العلوم ، وهوعلم ما فوق الطبيعة ، وعلم مافوق الطبيعة غايته نفس ذاته ولا غاية له سوى نفسه . واستدارة شكل الدماغ مثلا ، غايتها ان يكون شكله اوسعَ ، وغاية او سعيّة شكله انتشار الابخرة وعدم تراكمها ، وغاية عدم تراكم الابخرة جوْدَةُ الادراك ، و غاية جوْدَةِ الادراك استواء السلوك فى اقتناص المعارف الربوبيّة . فهذه الغاية الاخيرة هى غاية الغايات ، وهى مطلوبة لذاتها . ومثل ذلك فى كون الطواحن من الاضراس عريضةً مثلا . فكذلك فاعلمن ، انّه لالمّيّة لفعله سبحانه ، بالقياس الى النظام الجملىّ الّذى هو الانسان الكبير ، اذ غايته وفاعله هو نفس ذات البارئ الواحد الاحد الحقّ سبحانه ، وليس يتصوّر هناك غرض وغاية سواه اصلا . فامّا كلّ جزء من اجزاء نظام الوجود ، فغايته القريبة كمال نظام الكلّ وتماميّته على النصاب الاتمّ ، وغاية غاياتهِ المترتّبةِ نفس ذات الفعّال الحقّ الذى اليه يعود كلّ غرض واليه تنتهى كلّ غاية . فاذن ، لالمّيّة لشئ من افعاله سبحانه باَخَرةٍ معا ، اذ لاغرض ولاغاية بالاخِرَة ، الّا وجوده الواجب الاحدىّ الحقّ الّذى هو غرض الاغراض وغاية الغايات على الاطلاق ، وان كانت لأفاعيله سبحانه اغراض وغايات ولمّيّات مترتّبة قريبة ومتوسّطة منتهية كلّها الى من هو غرض الاغراض وغاية الغايات بنفس ذاته الواجبة الاحد الحقّ من كلّ جهة . فليُستيقَن .

وَمِيضٌ

هل بلغك التشكيك؟ - بانّ فى الحديث القدسىّ: من لم يرضَ بقضائى ولم يصبر على بلائى ولم يشكر لِنَعْمائى، فليخرج من ارضى وسمائى، وليطلب ربّاً سوائى. فيجب الرضا بقضاء الله وقدَره، وقد صحّ انّ الرضا بالكفر كفر، والكفر مقضىّ، فاذن يلزَم ان يكون الرضا بالكفر كفراً مع كونه واجباً. فاجاب عن ذلك امام المتشكّكين فى المحصّل بقوله: ان الكفر ليس نفس القضاء، بل متعلّق القضاء، فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضىّ. وارتضاه عارف الروم فى نظم المثنوىّ. وهو فاسد ليس بصحيح. قال خاتم المحقّقين البرعة فى نقده: وجوابه بانّ الكفر ليس نفس القضاء، وانّما هو المقضىّ، ليس بشىء، فانّ القائل «رضيت بقضاء الله»، لا يَعنى به رضاه بصفة من صفات الله. انّما يريد به رضاً بما تقتضى تلك الصفةُ وهو المقضىّ. والجواب الصحيح انّ الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة، ولا من هذه الحيثيّة كفر. انتهى.

قلت: الفرق بين القضاء والمقضىّ هناك لامرجع له الى طائلٍ. اليس اعتبار المقضىّ، بما هو مقضىّ، راجعاً الى اعتبار القضاء؟ «ولا من هذه الحيثيّة» ليس هو اعتباراً للمقضىّ، فاذن، انّما الجواب الصحيح على ما تحقّقته، انّ الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات، او بالمقضىّ من حيث هو مقضىّ بالذات، واجب. والكفر بما هو كفر ليس هو بمقضىّ بالذات، اذ لم يتعلّق به القضاء بالذات، بل انّما تعلّق به القضاء، فكان مقضيّاً، من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة، لا من حيث هو كفر. فاذن، انّما يجب الرضا به من تلك الحيثيّة، لا من حيث هو كفر. وانّما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر، لا بما هو لازم خيرات نظام الوجود. فاستقم، كما امرت، ولا تكن من الخابطين.

وَمِيْضٌ

وفى الحديث القدسىّ: **ما تَرَدَّدْتُ فى شىء اَنا فاعله، كتردّدى فى قبض روح عبدى المؤمن يَكْرَهُ الموتَ وَاَكْرَهُ مَساءَتَهُ**. فاعتاص الامر فيه على الاقوام والعشاير من زمرة اهل العلم، انّ نسبة التردّد الى الفعّال العليم ما معناتُها، وكيف

مرقاتُها؟ ولم يأت احدٌ منهم هناك بمايستحقّ ان يُحـكى ويُنْقَل . فاعلم انّ التردّد فى امر يكون سببه تعارضَ الداعى المرجِّح فى الطرفين ، فاُطْلِقَ « المسبّب » هنا واريد السبب . ومغزى الكلام انّ قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود ، وشرّ من حيث مساءته ، فهذه الشرّيّة العرضيّة الاضافيّة اقوى ضروب الشرّيّات بالعرض ، واشدّ افرادها فى الافاعيل الالهيّه الّتى خيريّاتها الجزيلة بالذات كثيرة ، وشرّيّتها الاضافيّة بالعرض قليلة ، لشرف المؤمن وكرامته عندالله سبحانه . وبعبارة اخرى ، وقوع الفعل بين طرفى الخيريّة بالذات و لزومه للخيرات الكثيرة والشرّيّة بالعرض و بالاضافة الى طايفة من الموجودات ، هوالمعبّرعنه « بالتردّد » ، اذالخيريّة تدعوالى فَعْل الفِعل والشرّيّة الى تركه ، ففى ذلك انسياق الى تردّد مّا . فاذا ، المعنى : ما وجدتُ شرّيّة فى شىء من الشرور بالعرض الّلازمة لخيرات كثيرة فى افاعيلى ، مثل شرّيّة مساءة عبدى المؤمن جهة الموت ، وهومن الخيرات الواجبة فى الحكمة البالغة الالـٰهيّة . فما فى الشرور بالعرض اللازمة للخيرات الكثيرة اقوى شرّيةً واعظم من هذا الشرّ بالعرض ، ولكن رعايةُ الخير الكثير والحكمة البالغة التامة فى ذلك احكم واقوم واقوى واعظم . فاسلك سبيل العقل الصُراح ، ولاتكن من الغافلين .

وَميضٌ

فى الحديث عنه ، صلّى الله وسلّم عليه وآله الطّهّرين : كل مولود يولد على الفطرة ، وانّما ابواه يمجّسانه او يهوّدانه او ينصرانه . فاعلمن انّ كلّ انسان ، فانّه مولود فى عالم الخلق ببدنه الجسمانىّ الهيولانىّ ، و فى عالم الامر بنفسه الناطقة المجرّدة . فابواه بما هو مولود فى عالم الخلق ، الهيولى والطَبيعَةُ . و بما هو مولود فى عالم الامر ، النفسُ والعقلُ ، اعنى نفسَ الكلّ وعقلَ الكلّ . والمعنىّ بهما هنا ابواه بما هومولود عالم الخلق ، وهما الطبيعة والهيولى ، اى الطبيعة العنصريّة والهيولى الاسطقسيّة .

وقال الشريك ، فى ساقة اولى كتاب المبدأ والمعاد : اشرف الموجودات بعد الاوّل تعالى . عقل الكلّ ، ثمّ تليه نفس الكلّ . وعقل الكلّ هو بالفعل دائما ، لايشاوبه ما

بالقوّة . ونفس الكلّ ، لانـّه محرّك يعرض له ان يكون بالقوّة دايما ، وقد عرفت كيف ذلك ، وقد يصح لنا ما نبيّنه بَعْدُ ، انّ طبيعة الاجرام الفاسدة و موضوعها حادث عن جرم الكلّ ، فيسمـّون ذلك « طبيعة الكلّ ». ثمّ لكلّ جرم من الكائنات الفاسدة طبيعة تخصُّه ، فتكون مراتب الصور عقل الكلّ و نفس الكلّ وطبيعة الكلّ ، ومراتب الاجسام الجسم الاثيرىّ السماوىّ والجرم الاسطقسىّ الارضىّ والاجسام المتكوّنة . وسيتضّح فيما يستقبل انّ اوّل الموجودات عن الموجود الحقّ ، هوعقل الكلّ على ترتيبه، ثمّ نفس الكلّ ، ثمّ جرم الكلّ ، ثمّ طبيعة الكلّ . انتهى بعبارته .

وَمِيضٌ

من ذايعات الشكوك ، انّ فعل العبد اِنْ عَلِمَ اللّهُ تعالى وجودَه وتعلّق به القضاء الالهىّ ، فهو واجب . واِنْ علم عدمَه ولم يكن وجوده مقضيّا ، فهو ممتنع . فكيف يكون مقدورا للعبد؟ وكيف يكون العبد متمكّنا من فَعله ، بالفتح ، وتركه؟

قال امام المتشكّكين فى المحصّل ، انّ الاشكال وارد على الكلّ ، وانّ الجواب هو انّ الله تعالى لايُسئَلُ عمّا يفعل . فقال الناقد البارع ، خاتم المحصّلين فى نقده : لوكان ذلك مبطلا لقدرة العبد واختياره فى فِعله ، لكان ايضا مبطلا لقدرة الربّ واختياره تعالى فى فعله ، فانـّه كان فى الازل عالما بما سيفعله فيما لايزال ، فَفِعْلُه فيما لايزال امّا واجب وامّا ممتنع . والجواب عنه ما قاله فيما مضى ، من انّ العلم تابع للمعلوم ، وحينئذ لايكون مقتضيا للوجوب والامتناع فى المعلوم . انتهى كلامه .

ونحن نقول : هذا الجواب سخيف جدّا ، وانـّما كان يكون له سبيل الى الصّحّة ، لوكان علم الله سبحانه بماعدا ذاتـه علما انفعاليّا ، تعالى عن ذلك علوّا كبيرًا . فمن المعلوم المستبين ، انـّه سبحانه يعلم كلّ شىء علما تامّا فعليّا ، من سبيل الاحاطة التامّة بعلله واسبابه المضمّنة فى علمه التامّ بنفس ذاته الاحديّة الحقـّة من كل جهة . وايضا علمه سبحانه بكلّ شىء ، هو عين ذاته الحقة الواجبة ، وذاته الواجبة علـّة فاعلة لكلّ شىء . فكيف لايكون علمه علـّة؟ والعلم تابع للمعلوم فى وزان هيئة التطابق ، اذ المعلوم هو الاصل فى باب وزان المطابقة ، لا فى الوجود ، لا فى

العلم الانفعالىّ ، كماقد حصّله فى شرح رسالة مسئلة العلم . فاذن، الجواب الحقّ هو انّ علمه تعالى، وان كان علّة مقتضية لوجوب الفعل ، لكنّه انّما يقتضى وجوب فعل العبد المسبوق بقدرة العبد واختياره ، لكونهما من جملة علل الفعل واسبابه ، والوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار، بل يحقّقه . فكما ذاته الحقّة سبحانه علّة فاعلة لوجود كلّ موجود ووجوبه ، وليس ذلك يُبطِل توسيط العلل والشرايط وربط الاسباب بالمسبّبات ، فكذلك الامر فى علمه التامّ بكلّ شئ الّذى هو بعينه ذاته الفعّالة الواجبة .

قال فى المحصّل : مسئلة الارادات تنتهى الى ارادة ضروريّة ، دفعا للتسلسل ، وذلك موجب الاعتراف باسناد الكلّ الى قضاء الله تعالى وقدَرِه . فقال الناقد البارع : اقول : قيل استناد الكلّ الى قضاء الله ، امّا ان يكون بلاتوسّط فى ايجاد الشئ ، او يكون بتوسّط ، والاوّل لايقتضيه انتهاء الارادات الى ارادته ، و الثانى لايناقض القول بالاختيار . فانّ الاختيار هو الايجاد بتوسّط القدرة والارادة ، سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلاتوسّط او بتوسّط شى آخر . فاذن، من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الافعال، تابعا لاختيار فاعله ، ولا يندفع هذا الّا باقامة البرهان على انّه لامؤثّر فى الوجود الّا الله . انتهى كلامه بعبارته .

والشريك فى آخر الفنّ الثالث من طبيعيّات الشفاء ، بيّن ارتباط الكائنات الحادثة فى عالم الكون والفساد ، حتّى الارادات والاختيارات ، بالحركات المستديرة السماويّة ، ثمّ قال : فبالحرى ان نختم هذا الفنّ باشارة مختصرة الى علل الكون والفساد ، ونقول انّ لكلّ كاين مادّةً وصورةً وعلّةً فاعلةً وغايةً تَخُصُّه ، يؤخذ ذلك بالاستقراء اوعلى سبيل الوضع . فامّا جملة الكون والفساد واتّصاله ، فعليّة الفاعليّة المشتركة الّتى هى اقرب، هى الحركات السماويّة ، والّتى هى اسبق . فالمحرّك لها والعلّة المادّيّة المشتركة ، هى العنصر الاوّل ، والعلة الصوريّة المشتركة ، هى الصورة الّتى للمادّة قوّة على غيرها ، ممّا لايجتمع معها ، والعلّة الغائيّة استبقاء الامور الّتى لاتبقى بِاَعْدادها ، واستحفاظها بانواعها . فانّ المادّة العنصريّة ، لمّا كانت كما تلبس شيئاً ، قد خلعت غيره ، وكان الشيء كما يكون

هو ، قد فسد غيره ، ولاسبيل الى بقاء الكائنات باشخاصها ، دُبِّرَ فى استبقاء انواعها بالتناسل والتحارث والتعاقب المتعلّق بالكون و الفساد . والاسبق من ذلك ، هوالجود الالهىّ المعطى كلّ موجود ما فى وسْعِ قبوليه ، وابقآؤه ايّاه كما يحتمله ، امّا بشخصه كما للاجرام السماويّة ، وامّا بنوعه كما للعنصريّات . انتهى كلامه بألفاظه .

وَمِيْضٌ

وانّ هناك شكا من معضلات الشكوك . وهوانّه اذاكانت ارادتنا واردةً علينا من خارج ، وكانت الارادة الجائزةُ الانسانيّة واجبةَ الانتهاء الى الارادة الحقّة الواجبة الالهيّة ، كان الانسان لامحالة مضطرّا فى ارادته لفعله ، ومُضطَرُّهُ اليها انّما هو المشيّة الوجوبيّة ، « وما تشاؤن الّا ان يشاءالله » . فيكون الانسان ، و ان كان فعله بارادته واختياره ، الّا انّ ارادته لفعله ، ليست بارادته واختياره . والّا ، كانت له فى كلّ فعل ارادات مترتّبة غيرمتناهية ، هى ارادة الفعل وارادة الارادة وارادة ارادة الارادة ، وهكذا الى لانهاية ، وذلك باطل . فقد لزم ان يكون فعل الانسان اختياريّا ، وارادته لفعله غير اختياريّة . فهذا الشك ممّا لم يبلغنى عن احد ، من السابقين واللّاحقين ، شىء فى دفاعه. والوجه فى ذلك ما اوردته وحقّقته فى كتاب الايقاظات ، بفضل الله العظيم وحسن توفيقه ، وتلخيصه انّه ، اذا انساقت العلل و الاسباب المترتّبة المتأدّية بالانسان الى ان يتصوّر فعلاً مّا ، ويعتقد انّه خير ، حقيقيّا كان او مظنونا ، او انّه نافع فى خير حقيقىّ اومظنون ، انبعث له من ذلك تشوّق اليه لامحالة . فاذا تأكّد هيجان التشوّق واستتمّ نصاب اجماع الشوق ، تمّ قوام الارادة المستوجبة اهتزازَ العضلات و الاعضاء الادويّة . فاذن ، تلك الهيئة الشوقيّة المتاكّدة الاكيدة الاجماعيّة المعبرّ عنها « بالارادة » ، حالة شوقيّة اجماليّة للنفس ، بحيث اذا ماقيست الى الفعل نفسه ، وكان هو الملتفت اليه باللحاظ بالذات ، كانت هى شوقاً وارادةً بالنسبة الى نفس الفعل ، واذا ماقيست الى ارادة الفعل والشوق الاجماعىّ اليه ، وكان الملحوظ الملتفت اليه بالذات ، تلك الارادة الاجماعيّة ، لانفس الفعل ، كانت هى شوقاً او ارادةً بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر مستأنَف وارادة اخرى جديدة .

وكذلك الامر فى ارادة الارادة ، وارادة ارادة الارادة ، الى ساير المراتب الّتى فى مُنّة العقل استطاعة ان يلتفت اليها بالذات ، ويلاحظها على التفصيل . فكلّ من تلك الارادات الملحوظة على التفصيل ، تكون بالارادة والاختيار ، وهى باَسرها مضمّنة فى تلك الحالة الشوقيّة الاجماعيّة الاجماليّة المسمّاة « بارادة » الفعل و « اختياره » . لست اقول : تلك الارادات هى ارادة الفعل بعينها . بل اقول : للنفس المتشوقة المريدة المختارة للفعل حالة شوقيّة اجماعيّة اجماليّة ، صالحة لان يفصّلها العقل الى ارادة الفعل ، والى ارادة الارادة ، وارادة ارادة الارادة ، الى حيث يتصحّح لحاظ العقل على سبيل التفصيل بالفعل . و الترتّب بين تلك الارادات بالتقدّم و التأخّر بالذات ، ليس يصادم اتّحادها فى تلك الحالة الاجماليّة بهيئتها الوحدانيّة . فانّ ذلك انّما يمتنع فى الكمّيّة الاتّصاليّة والهويّة الامتداديّة ، لاغير . فلذلك ما انّ المسافة الاينيّة يستحيل ان تنحلّ الى متقدّمات ومتاخّرات بالذات هى اجزاء تلك المسافة وابعاضها ، بل انما يصحّ تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدّمة والمتاخّرة بالمكان . وامّا الحركة القطعيّة المتّصلة الواحدة المنطبقة على تلك المسافة المتّصلة الشخصيّة ، فانّ العقل بمعونة الوهم يحلّلها الى ابعاضها المترتّبة بالسابقيّة والمسبوقيّة بالذات . و سبيل الارادة فى ذلك سبيل العلم . فانّهما يرتضعان ، فى هذا الحكم ، من ثَدْىٍ واحد ، وتُنا غيهُما القريحةُ العقليّة فى مَهْدٍ واحد . والبيان التفصيلىّ هنالك على ذمّة كتاب الايقاظات .

فاذن ، نقول فى ازاحة الشكّ : ان ريم انّه يلزم حصول الارادة من غير ارادةٍ واختيارٍ ورضاً من الانسان بالقياس اليها ، فقد بزغ لك بطلان ذلك . وان ريم انّه يجب انتهاء استناد الارادة فى وجودها و وجوبها الى القدرة التامّة الوجوبيّة والارادة الحقّة الربوبيّة ، فقد عرفت انّ ذلك هو الحقّ ، لايحيص عنه العقل الصريح ، ولايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وانّه لا جبرَ ولا تفويض ، ولكن امر بين امرين . و بالجملة لا فرق بين الفعل وبين ارادة الفعل ، فى صدورهما من الانسان بالارادة والاختيار ، وفى وجوب انتهائهما فى سلسلة الصدور ، والاستناد الى ارادة الفعّال الحقّ الواجب بالذات ، جلّ

سلطانه . وكيف يصحّ للممكن بالذات وجود ووجوب ، لامن تلقاء الاستناد الى الموجود الواجب بالذات ؟ ، فليتثبّت .

وَمِيضٌ

فاذن ، الشرور والنقايص كلّها من جانب المعلول القابل و نقص ذاته و سُوءِ استحقاقه وسَوْءِ استعداده ، والخيرات والحسنات كلّها من تلقاء فيض البارئ الفيّاض وسبق عنايته وسَوْق هدايته . فسبحان من يُثبِت عبادَه على ما مباديه ومَصادرُهُ من فيض صُنعِهِ و رِفْدِ افاضته ، وفعليّتُهُ وتَقرُّرُه من سَيْبِ جُودِهِ و رِشْحِ رحمته . خيرات نظام الوجود وكمالاته الاولى والثانية و الفرايض و النوافل باسرها من الماهيّات والهويّات والذوات والصفات والطبايع والجبلّات والاخلاق والملكات والغرائز والعوارض والاعمال والافعال، انّما انبعاثها وانبجاسها بالذات ، من قدرة الله التامّة وارادته الواجبة وخَيْرِيتّه الحقة وخَيْرِيتّه المحضة وعنايته السابقه وهدايته السابقة و رحمته الفيّاضة الواسعة وافاضته الفعالة الدائمة . ولكن فيضانها من فيض جُودِهِ العظيم ، بمقدار استعدادات الموادّ ، وعلى مبلغ استحقاقات الماهيّات . « وكلّ شيء عنده بمقدار » . فامّا الشرور والآلام والنقائص والجرايم و الاوزار و الآثام ، فمن تلقاء سَوْء الاستعدادات وسُوءِ الاستحقاقات ونقص الحقايق ونقصان القابليّات وتزاحمات قبائل الهيولانيّات وتصادمات سُكّان سواد عالم الظلمات ، لا من جهة بُخلٍ من المفيض وضنانةٍ من الجائد او عجز فى القدرة وقصور فى افاضة ، تعالى جناب الفيّاض الحقّ عن ذلك كلّه علوّاً كبيراً . يهب لكلّ شيء ما يستأهله باستحقاقه ، و يُعطى كلّ مادّة ما يليق باستعدادها . وهو الجواد المطلق ، لا يتعلّق صُنعُ جُودِهِ الّا باستعداد القابل ، ولا ينتظر فيضُ رحمته الّا ورودَ المستَحِقِّ . « ما اصابك من حسنةٍ ، فمن الله ، و ما اصابك من سيّئةٍ ، فمن نفسك » . الاستعداد الكلّىّ المطلق طباعىّ حقيقة الهيولى ، ولازم ماهيّتها المستند الى اقتضاء نفسها ايّاه ، لا الى مقتضٍ من خارجٍ . وكلّ استعدادٍ جزئىّ لاحقٍ بخصوصه ، مترتّبٌ على استعدادٍ آخر جزئىٍّ سابقٍ ، على ما اسلفنا لك تبيانه ، باذن الله . فاختلفت

خصوصيّات الاستعدادات والاستحقاقات، حسب اختلاف خصوصيات الموادّ والماهيات والاشخاص والجزئيّات . و فى عالم الطبيعة الخامسة ، كلّ هيولى فلكيّة ملزوم استعداد خاصّ جزئىّ جوهر ذات الملزوم بحقيقته النوعيّة يتأبىّ الانسلاخ عنه ، ولازم الماهيّة فى عالم الامكان مطلقاً ، هومفاد الهيئة العقديّة ، من حيث النسبة الارتباطيّة بما هى نسبة ارتباطيّة بين الحاشيتين ، ككون الاربعة زوجا والثلثة فردا . فحصوله الرابطىّ ، اعنى تخالط الحاشيتين معلول نفس المـٰهيّة ومقتضاها بالذات. وامّا مفهومه بحقيقته التصوريّة، كحقيقة الزوجيّة والفرديّة مثلا ، فمجعول صنع الجاعل الحقّ الفعّال ، كساير الحقايق الجايزة والماهيّات الممكنة . فاذن ، لوازم ذات البارئ الحقّ سبحانه ،كالانسان الكبير، وافضل اجزائه الّذى هوالصادر الاوّل ، يخصّها انّها بحقايقها التصوريّة لوازم ذات ملزومها الواجب بالذات ، ومستندة اليه ومعلولةٌ ومقتضاةٌ له . وليس يتصحّح ذلك فى شىء من لوازم الماهيّات الممكنة . فلاتكن من الغافلين .

وَمِيْضٌ

هل انت مستشعر بمشعر فطانتك ؟ ـ انّ المعلول الابعد ، اكثر افتقارا و استنادا واوفر ارتباطا و استفادةً ، بالقياس الى جناب المفيض الحقّ من وجه ، اذله بحسب كلّ من منتظرات تقرّره وعلل وجوده ، وجه استناد وانتساب و افتقار و ارتباط . فجميع ما فى السلسلة الطوليّة المتاديّة الى حصول المعلول الابعد ، نِعَمٌ من الله سبحانه عليه، ومِنَنٌ منه ، علاطولـه فى حقّه . وتلك هى النعم السابقة على الوجود .

فاذن ، من هناك يستتبّ انّ الانسان الّذى هو اخيرة مراتب العود ، ولاسيّما من هو فى حاقّ طبقة الكمال ومنتهى جهة الاستكمال و فى اقصى الغاية فى سلسلة العود ، اقرب الى جناب الحقّ واكثر استفادةً واوفر تأثّراً منه ، من كلّ ما فى عالم الامكان فى سلسلتيه البدويّة والعوديّة .

وَمِيْضٌ

حوّل قلبك الى اذنك وعقلك الى صماخك ، واصِخْ ليعسوب آل بيت

المُوَاخَاة والسفارة ، و باب دار علم الايحاء والنّبوّة ، خازن وحى التنزيل وعَيَبة سرّ التأويل ، عليه السلام ، اذ يقول : « عـِظَمُ الخالق عندك يصغّر المخلوقَ فى عينك » وكن مُتَنَبِّهاً بالنور السرمد عن الظلّ الزائل ، و بالوجود الحقّ عن الوهم الباطل . واعلم انّ الحيٰوة الحسّيّة المزاجيّة فى هذا العالم قشرالحيٰوة ، وَاِنْ هى الّا الحيٰوة الظاهريّة ، والحيٰوة العقليّة الالهيّة فى عالم القدس مُخّ البَهْجة الروحانيّة ومُخّ السعادة السرمديّة ، ولُبُّ الحيوة الحقيقيّة .

فكما الاَجداث قبورالاجساد ، فكذلك الاجساد اَجداث النفوس . ولعلّ القبور فى قوله عزّ من قائل فى التنزيل الحكيم : « وما انت بِمُسْمِعٍ من فى القبور » ، هى الابدان ، فالسفهاء الطغامُ الجاهلون حيوتهم مُطلقاً مماتٌ ، وابدانهم لنفوسهم قبور ، واجسادهم لارواحهم اجداث فى النشأتين البائدة والخالدة . وفى قوله فى قدسىّ الحديث : « انا عند المنكسرة قلوبهم و المندرسة قبورهم » القلوب هى النفوس المجرّدة المتالّهة ، وانكسارها عبارة عن موتها الارادىّ ، و رفضها الاجسادَ بالارادة قبل رفضها بالطبع الّذى هوالموت الطبيعىّ ، والقبور هى الابدان الهيولانيّةُ الرثّةُ المنهوكة فى نُسُكِ الطاعة ومَنْسِكِ العبادة ، وذلك هو اندراسها .

وَمِيضٌ

لله درّ صاحب التلويحات ، حيث قال : انظر كيف نسبة بدنك الى عالم العناصر ، وكيف نسبة العنصريات الى جرم الكلّ ، وكيف نسبة جرم الكلّ الى نفس الكلّ ، وكيف نسبة نفس الكلّ الى العقول ، وكيف نسبتها الى العقل المسمّى « بالعنصر الاعلى » ، وهوالعرش العظيم المجيد ، ولانسبة له الى جناب الكبرياء ، فانطوت العناصر فى الاجرام السماويّة ، وهى فى قهر النفوس وهى فى قهر العقول وهى فى قهر المعلول الاوّل . « والله من ورائهم محيط ، وهوالقاهر فوق عباده ، وسع كرسيّه السموات والارض » . تلاشى الكلّ فى جبروته .

سبحانك اللهمّ ، وبحمدك اشهد انّ كلّ معبود من دون عرشك الى قرار الارضين

باطل ، ماخلاوجهكـ الكريم ، لااله َ اِلّا انت. طهّرنا بعزّتكـ عن رجس الهيولى ، وهب لنا من لدنكـ رحمةً . اليكـ الرَغَبُوت ، ومنكـ الرَهَبُوت ، وانت اله العالمين .

وَمِيْضٌ

اَماكنت ممّن تُلِىَ عليه فيماسلف ، انّ قسطاس حقّ المعرفة الخروج من الحدّين ، حدّ التعطيل وحدّ التشبيه : فاطلاق جميع اسماء العزّ و الجلال و الفاظ المجد و الكمال على البارئ الفعّال ، و اثبات معانيها الكماليّة باسرها له سبحانه ، خروج من حدّ التعطيل . ومعرفة انّ كـلّا من هذه الاسماء الحُسنَى والالفاظ العُلْيا هناكـ ، بمعنى هواقدس واعلى من المعانى الّتى فى مُنَّةِ العقول والافهام ، ووُسْعِ المشاعر والمدارك ادراكها ، خروج من حدّ التشبيه . فكل لفظة الهيّة ، تمجيديّة او تنزيهيّة ، انّما مذهب العرفان من سبيل البرهان ، اثبات هليّتها واستيقان انّ سبيل العقل الى مائيّتها ان لاسبيل للمعقول الى مائيّتها. اوالخروج من حدّالتشبيه ، هوعرفان انّ معانى هذه الاسماء و الالفاظ باسرها هناكـ ، بحسب نفس مرتبة الذات الحقّة الاحديّة ، لا فى مرتبة اخرى متاخّرة عن نفس مرتبة الذات ، كما شاكلة اسماء الصفات والفاظ الاوصاف فى الماهيّات الممكنة والذوات الجائزة . او سبيل الخروج عن حدّ التشبيه ، هوحقّ اليقين المتاكـّد بالعقل المضاعف ، انّ مستحقّ جميع الاسماء المجديّة والالفاظ الكماليّة فى التنزيه والتمجيد و السلب والاثبات ، نفس حيثيّة الوجوب بالذات الّتى هى بوحدتها الحقّة بعينها ، جملة حيثيّات العزّ والجلال ، والبهاء والجمال ، وهى عين الذات الواجبة القيّاميّة ، وينبوع كلّ ذات و وجود ، و كلّ كمال ذاتٍ و كمالِ وجود : وليس يتصحّح ذلكـ لغير القيّوم الحقّ الواجب بالذات ، اذ مطابق كلّ اسم وصفة فى عالم الامكان ، حيثيّة فاردة هى وراء حيثيّات سائر الاسماء والصفات بتّةً .

فاعلمن ، انّ وجوب الخروج من الحدّين هناكـ ، قانونٌ مُطَـرِّدُ الضابط فى اثبات الذات وفى اثبات ضروب الصفات والشئون والافعال والافاضات واللوازم والعوارض. وبالجملة ، جميع الجهات والحيثيّات ، حتّى الاضافات العارضة والتاثيرات الّلازمة والاعتبارات اللاحقة ،

فانّها جميعا فى عالم الربوبيّة على سنّة اخرى ، متقدّسة عن مألوفات العقول متأبّهة عن معقولات الاذهان . وكذلك الشأن فى الامور العينية القدسيّة والمواعيد الكريمة الالهيّة للنفوس البالغة نصاب الاستكمال فى نشأة الخلود وعالم المعاد . فليست النفس ميَسَّرةً لان تتعرّفها ، وهى فى دارغربتها . انّما غُناماها فى دارالغربة انّ تتحقّق بالبرهان وجوب هليتّها فى مذهب الطبيعة الجزئيّة ، ومن سبيل العناية الاولى الكلّيّة ، من غير تسبّل الى تعرّف مائيتّها فى هذه النشأة الغاشية السائرة والدارالبائدة والبائرة .

وَمِيْضٌ

فاذن، قوله عزّ من قائل : « سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون » مغزاه عند التحقيق، عمّا به يصفه الخُلّص الراسخون من العقلاء والحكماء، ممّا يتمثّل لعقولهم وينطبع فى اذهانهم ، فضلا عمّا يقول الظّالمون الجَهلة من المشركين والقِشريّون الرّعاعُ من الظاهريّين . واسماءالله الحسنى على ثلثة اضرب . فمنها مايطلق عليه تعالى توصيفاً وتسميةً ، كالعليم والقدير . ومنها ما يجوز اطلاقه تسميةً لاتوصيفاً ، كالباقى والدائم ، المشتقّين من البقاء والدوام الزمانيّين ، لكون ما هناك ثابتاً على ضرب آخر اتمّ واحقّ واعلى وامجد، ممّا يعقل فى معناه . ومنها مايطلق توصيفاً لاتسميةً ، كواجب الوجود وموجد كل موجود، وكمراد فات اسم ذاته فى سائر اللغات، لعدم ورود الاذن من سبيل الشرع بالتّسمية .

خِتامُ التخْتِمة

وَمِيْضٌ

لاتخافنّ موتَ البدن وبوارَ المزاج بما انت مولود عالم الملك، اذا كنت حيّاً على الفطرة بما أنت وليدعالم الملكوت، ودمتَ مُؤتَسياً بأَبويْك، العقل والنفس ، فى بُخُوع العُبوديّة لجبروت ربّك. فابتهجْ ، فأنت ذونصيبٍ موفُورٍ من سبق العناية وسوق الهداية، اذا كان قسطُك من الرّحمة الرحمةَ ، ولم يكن حظُّك من الرحمة العذابَ .

وَمِيْضٌ

آسِلاءَ العقل وأخِلاءَ الحقيقه اِستَهينُوا بالموت ، فانّ مرارته فى خوفه ،

واستحلوا رفض الجسد، فانّ حلاوته فى رفضه. فقد انصرح لاولى النظر النافذ والبصر الواسع، انّ حقيقة الموت، ان هى الّا الولادة الثانية فى دار الحيوة وموطن البهجة، والانتقال الاوّل من اقليم الزمان الى عالم الدهر، والصعودُ العقلىّ من ارض التدريج والتغيّر الى سماء القرار والثبات، والخرُوجُ الحقُّ من قرية الهيولى الظالمِ اهلُها الى مدينة العقول القائم فُسْطاسُها بالقِسْط. الّا فاستحقِرُوا عالمَ الحسّ، واستبخسوا مدركات الحواسّ، واستقذروا لذّات الاجوفين البهيميين واستَخِسُّوا مُستلَذّات القوّتين الحيوانيّتين، واغتسلوا على شاطىء العقل الصُراحِ، واغتَمِسُوا فى فُرات المعرفة الصُمادِحِ. ثمّ اغترفوا، بايدى قرايحكم القدسيّة اكُفّاً، من عين الحيوة العقليّة الخرّارة، فاشربُوها ودُومُوا، بدوامِ الله فى معدنِ البهاء، وابقَوْا ببقاء الله فى عالم الرحمة.

وَمِيْضٌ

اذا تحقّقتَ انّ اللّذّات العقليّة والمعارفَ الربوبيّة، هى أنضاضُ الحيوة الحقيقيّة فى هذه النشأةِ النافدةِ البائدة، و انّ من استطاع خرقَ العالم الحسّىّ، صار سيّاحاً فى العالم العقلىّ، فاحكم، اذن، انّ الموت الطبيعىّ يُشبِهُ ان يكون ولادةً ثانيةً للحيوة الحقّة والسعادة الباقية فى تلك النشاة الاخرة، اذا كانت النفس المجرّدة طاهرة الذات من كلّ شوب ودَنسٍ، نقيّة الجوهر من كلّ سُوءٍ و دَرَنٍ. ولذلك يقال: لِدُوا للموت، ومُوتُوا للحيٰوة، ولن يلج ملكوتَ السماوات من لم يولد مرّتين. وكذلك الموت الارادىّ يُشبِه ان يكون وِلادَةً اُولىٰ فى هذه النشأة البائرة للحيوة العقليّة القارّة الخالدة وسبباً لان لايُتَوَجّعَ بِلَسْع المنيّةِ ولا يُشعَرَ بداهية الموت الطبيعىّ، اذا حان حِينُه وجاءَ ايّانُه، عند اجله الموقوت واَمَدِهِ المكتوب، لانّه لايكون حينئذ مضادّاً لحالة جوهر النفس. ومن المستبين انّ جوهر المحسوس، ما لم يكن مضادّ الجوهر الحاسّ فى الكيفيّة، لم يكن يُحَسُّ به بتّةً. فمن هناك قال امام الحكماء افلاطن الالهىّ: مُت بالارادة تحىَ بالطبيعة.

واذا تقرّر ذلك، بان أنّ امام المتشكّكين، كانّه كان ذاهلا عن استلذاد اللّذات

الروحانيّة بالعلوم الحقيقيّة والمعارف الالهيّة ، و اهتزازات النفس القدسيّة فى مناسكك الطاعات والعبادات فى هذه النشأة ، اذ قال فى شرح الاشارات : وانا بعد أن منّ الله علىّ بالسلامة فى الاكثر ، حتّى كانىّ كنتُ ممتازاً عن الاكثرين فى ذلكك ، اذا رجعت الى نفسى وقابلت اللّذات الحقيقيّة ، لست اقول الامور العدميّة ، بالآلام الجليّة والخفيّة ، كما عددناها ، وجدنا اللذّات حقيرةً فى جنب الآلام . واذا كان الأمر كذلكك، فكيف تكون مثل هذه اللذات فى مقابلة هذه الآلام مرغوباً فيها ؟ ولولا ما نرجوه من اللّذات العظيمة الاخرويّة ، والّا ، لكان العدم المستمرّ اولى . انتهى كلامه .

وهومتاتٍ فى اللّذّات الحسّيّة والآلام الحسّانيّة . وبالجملة ، تنافس الحكماء فى الرغايب العقليّة اكثر ، وعنايتهم بالامور الروحانيّة اوفر ، سواء عليها اكانت فى هذه النشاة الفانية ، ام فى تلكك النشاة الباقية . ولذلكك يفضّلون معجزة نبيّنا ، صلّى الله عليه وآله وسلّم ، اعنى القرآن الكريم والتنزيل الحكيم ، وهو النور العقلى الباهر والفرقان السماوىّ الداهر ، على معجزات الانبياء من قبل . اذ المعجزة القوليّة اعظم و ادوم ، ومحلّها فى العقول الصريحة اثبت واوقع ، ونفوس الخواصّ المراجيح لها اطوع ، وقلوبهم لها اخضع . وايضا ، ما من معجزة فعليّةٍ مأتىٍّ بها ، الّا وفى افاعيل الله تعالى قِبلَنا من جنسها ما هو اكبر وابهر منها وأنق واعجب واحكم واتقن . فخلق النار ، مثلا ، اعظم من جعلها برداً وسلاماً على ابراهيم . وخلق الشمس والقمر والجليديّة والحسّ المشترك ، اعظم من شقّ القمر فى الحسّ المشترك . ولو تدبّر متدبّر متفكّرا فى خلق معدّل النهار ومنطقة البروج متقاطعتين على الحدّة والانفراج ، لاعلى زوايا قوايم ، وجَعْل مركز الشمس ملازما لسطح منطقة البروج فى حركتها الخاصّة ، و ما فى ذلكك من استلزام بدايع الصنع وغرائب التدبير واستتباع فيوض الخيرات ورواشح البركات فى آفاق نظام العالم العنصرىّ ، لدَهَشَتْهُ الحَيرةُ ، وطَفِقَ يَخِرُّ مَبْهُوراً فى عقله ، مغشيّاً عليه فى حسّه . و ذلكك ان هو الّا فعلٌ مّا من افاعليه سبحانه ، وصُنْعٌ مّا من صنايعه ، عزّ سلطانه . فامّا نور القرآن المُتَلالأ شُعاعُه ، سَجِيسَ الابدِ ، فلاصودف فى الاوّلين ، ولن يُصادَف

فى الآخرين ، فيما تناله العقول وتبلغه الاوهام ، من جنسه ما يُضاهيه فى قوانين الحكمة والبلاغة ، اويُدانيه فى افانين الجزالة والجلالة .

وَميضٌ

فى كلمات الكتاب الناطق والميزان الفارق ، صلوات الله عليه : كلّ شىء يَعِزُّ حيث ينْزُرُ ، والعِلمُ يَعِزُّ حيث يَغزُرُ . وفى حكم او ميرس المقدّم المستدَلّ بشعره فى اليونانيّين : خير امور العالم الحسّىّ اوساطها ، وخير امور العالم العقلىّ افضلها . وانّى لاَعْجَبُ من الناس ، اذا كان يمكنهم الاقتداء بالله تعالى ، فيدعون ذلك الى الاقتداء بالبهايم . فاذن لاتتوخّينّ بهمامتك الّا الدرجةَ القُصيا ، ولا يُثبّطنّكَ عنها الابتهاج بالدرجات المتوسّطة . وان كنتَ قد بلغكَ قولُ افلاطن الالهىّ المكرّم : ينبغى للمرء ان ينظر كلّ يوم الى وجهه فى المرآة : فان كان قبيحا ، لم يفعل قبيحا فيجمع بين قبيحين ، وان كان حسنا ، لم يَشِنْهُ بقبيح . فاعلمن انّ الانسان من سِنْخين : مادّىّ ظلمانىّ بحسب بدنه الهيولانىّ ، ومجرّدٍ نورانىّ بحسب نفسه الناطقة المفارقة . وهو بحسب نفسه المجرّدة ، احوج الى مرآة عقليّة تتمثّل فيها صور محاسنه ومساويه فتحاكيه بها ، منه بحسب بدنه الهيولانىّ الى مرآةٍ جسمانيّة . ففى مَساوى البدن هلاك الجسد . وفى مساوى النفس هلاك الابد . وانّما المرآة المجرّدة العقليّة لنفسه المجرّدة ، نفسُ الحكيم المعلّم المفيد ايّاه اصولَ المعرفة وضوابطَ الحكمة ، والواقى مشاعرَه وقُواه اتّباعَ عقولٍ شِيبَتْ بشوائب الاوهام ، واصطحابَ ارواحٍ شِينَتْ بمشاين الاجساد . فامراض هذه القلوب مُعْدِيَةٌ ، وآفات هذه الاوهام مُسرِيةٌ .

ختمُ الختام بالوصيّةِ والدُّعاء

مُخاطبةٌ

ايّها الصَديقُ العقلانىُّ الماحِصُ والسَليلُ الروحانىُّ الفاحِصُ ، انّى باذن الله سبحانه وفضل تأييده وطَول تثبيته ، اَتيتُكَ برَقيمٍ ملكوتىّ وكتابٍ قُدسىٍّ ، المتعقّبُ والمُقتضِب والخائضُ والشادى والمُنتهى والمُبتدِى والبارعُ المُتمهّرُ والمُترعرِعُ الّذى لم يتدرّبْ ولم يتمهّر بعدُ ، كلُّهم فى أنهم لامَغنى لهم عنه ، ولا

عن فُرانِقٍ سبّيقٍ فی مسالِكِ غوامِضِهِ خِرّيتٍ فی طَرائِقِ مَغامِضِهِ ، قدعوضِدَ باوراد الشارقات الغيبيّة ، وامداد البارقات الالهيّة يُعلّمهم ويُنديهم ويقودهم ويهديهم ، يعرّفهم اساليبَ غمُوضاتِه ومواقيت ومُوضاته ، ويفيدهم مخزونات خزآئِنِه ومكنونات مكامِنِه ، شَرَعٌ سوآءٌ ، و فی انهم محاويجُ اليه مشابِهُ سَواسِيَةٌ .

وايْمُ الله ، انّ هذا الكتاب نصابُ تمامِ القوّة النظريّة ، وميقاتُ كمالِ الفطرةِ الانسانيّة ، وتِسواءُ مزاج سيّد العلوم ونُضْجُ قِوامِ حكمة ما فوقَ الطبيعةِ . فهو للحيٰوة العقليّة الابديّة ينبُوعُ عينٍ خرّارةٍ تفُورُ ، ورأسُ مالِ تجارةٍ رابحةٍ لن تبور.

تَوْصِيَةٌ وَدُعاءٌ

ايّاك وهؤلآء المتفلسفة الحُثالَةَ الطغامَ والمتكلّفةَ السُّفالَةَ اللئام ، فهم الغاغَةَ الهَمَجُ الاقشابُ الرَعاعُ الاوغادُ اخِفّاءُ الهام ، سفهاءُ الاحلامِ ، اذهانُهم منكوسة ، وقرايِحُهُم مَطمُوسَةٌ ، و ارواحهم ظلمانيّةٌ ، والبابُهم هيولانيّة ، اجسادُهم آكِلَةٌ لنفوسهم ، و نفوسهم عَبَدَةٌ لاجسادِهِم ، واوهامُهُم والية على عقولهم ، وعقولهم خَضَعَةٌ لاوهامهم . انْشُدُكَ اللهَ والقرابَةَ العقلانيّة والصَحابَةَ الرُوحانيَّةَ ، فی إضاعَةِ هٰذه الحِكَم واذاعَةِ هٰذة الاسرار اليهم ، الّا انْ يُؤْتُوكَ مَوْثِقاً من الله فی تنقية القلب وتنوير السرّ وتلطيف القريحة ومُهاجرة اقليم الحسّ و المصير الى عالم العقل والمتاب الى الله ، تعالى كبرياؤه وتقدّست اسماؤه . فالله بينی وبينك . واللهُ على ما نقول وكيلٌ ، حسبی اللهُ وكفىٰ . سَمِعَ اللهُ لمن دعا ، ليس وراء الله مُنتَهى .

سُبْحانكَ اللّهُمّ ، وبحمدِك ، يا وَدُود يا ودُود يا ودُود ، ياذَا العرشِ المجيدِ ، يامَبْدأُ يامَعادُ ، يامُبدئُ يا مُعيدُ . اللهُمّ ، اهدِنی بِنُورِك لِنُورِكَ ، وجَلِّلْنی مِن نُورِك بنورِكَ . يا نورالسَّمٰوٰاتِ والارْضِ ، يانُورَ النُّور ، ياجاعِلَ الظُّلُماتِ والنُّورِ ، يا نُوراً فَوقَ كُلّ نُورٍ ، ويانُوراً يَعْبُدُهُ كُلُّ نُورٍ ، ويانُوراً يَخْضَعُ لِسلطانِ نُورِه كُلُّ نُورٍ ، ويا نُوراً يَذِلُّ لِعِزِّ شُعاعِهِ كُلُّ نُورٍ ! اللهُمّ ، امْنُنْ عَلَيْنا بِالتّسليمِ لِمحتُوماتِ اقْضِيَتِكَ ، والتَجرُّعِ لِوارِداتِ اقْدارِك . وَهَبْ

لنا محبّة لما احببت فى متقدّم ومتاخر ومتعجّل ومتاجّل، والايثار لما اخترت فى مستقرب ومستبعد. ولا تخلنا، اللهمّ، مع ذلك، من عواطف رأفتك وسوابغ رحمتك ولطايف كفايتك وحوط عنايتك وحسن كلائتك، بجودك ومنّك وفضلك وطولك، يا ارحم الرّاحمين!

ولقد نجز، بحمدالله سبحانه، وتنجّز الفراغ منه، هزيعاً خلا من ليلة الاربعاء لستّ مضين من شهر رسول الله، صلّى الله عليه وآله وسلّم، شعبان المعظّم، عام ١٠٣٤ من هجرته المباركة المقدّسة. وقد كان الاخذ فيه يوم ميلاده، عليه السلام، فى شهر ربيع الاوّل من هذا العام، وينطق بالتاريخ «**بدا كتابى القبسات**» [= ١٠٣٤]، وكذلك ماجرى على لسان الوقت فى انشاء نظمه:

«كتاب كنور بدا فى سماء | حوى كلّ باب من العلم غامض
اذا كنت للحقّ تبغى سبيلاً | فهٰا طود برهانه فيه ناهض
فان شئت ورّخ «على لمح ومض» | وان شئت قل «كوكب الحقّ وامض»
[١٠٣٤] | [١٠٣٤]

وكتب بيمناه الداثرة احوج الخلق الى الله الحميد الغنى، محمّد بن محمّد يدعى باقر الدّاماد الحسينى، ختم الله له فى نشاتيه بالحسنى، وسقاه من كأس المقرّبين ممّن زلفاه على النمط الاقصى، وسقياه على النصيب الاعلى، حامداً مصلياً مسلّماً مستغفراً داعياً آملاً راجياً. والحمد لله ربّ العالمين حقّ حمده.

فهرست‌ها

فهرست نام‌های اشخاص

فهرست نامهای گروه‌ها و فرقه‌ها

فهرست نامهای کتابها

Footnotes

(1) On the Iṣfahan School and the position occupied by Mîr Dâmâd in the history of Ṣafawid philosophy in Iran, see Seyyed Hossein Nasr: "The School of Iṣfahan" in M.M. Sharif, ed.: *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden, 1963, pp. 904-932.

(2) On this aspect of Mîr Dâmâd, see Henry Corbin: "Confessions extatiques de Mîr Dâmâd" in *En Islam iranien*, tome IV, Paris, 1972, pp. 9-53.

(3) This is an idea which Mîr Dâmâd, found clearly stated by Avicenna in the *Ta'lîqât*.

(4) As I said at the outset a veil of obscurity envelops the whole problem of *ḥudûth dahrî* as conceived by Mîr Dàmâd, though it is quite clear that the idea is the pivot of his metaphysics. What I have proposed here is but a tentative interpretation of it. Some of the most important passages dealing with this problem have been selected from Mîr Dâmâd's various works and conveniently put together by Seyyed Jalâluddîn Âshtiyânî in the first volume of his *Anthologie des Philosophes Iraniens (Muntakhabâtî az Âthâr-e Ḥukamâ-ye Îrân)*, Téhéran-Paris, 1972, pp. 4-40. Professor Âshtiyânî however, takes a definitely negative attitude toward the concept itself of the "metatemporal origination". In his view, despite all the complicated arguments presented by Mîr Dâmâd concerning this concept, the "metatemporal origination" is reducible to what the Philosophers call the "essential origination" *(ḥudûth dhâtî)*.

(5) *Al-Mashâ'ir* ed. Corbin, Téhéran-Paris, 1965, p. 35.

in general had held. Praise be to God who, by the light of intuition, led me out of the darkness of the groundless idea and firmly established me upon the thesis which would never change in the present world and the Hereafter. As a result (I now hold that) the individual existences of things are primary realities, while the quiddities are the "permanent archetypes *(a'yân thâbitah)* that have never smelt even the fragrance of existence". The individual existences are nothing but beams of light radiated by the true Light which is the absolutely self-subsistent Existence. The absolute Existence in each of its individualized forms is characterized by a number of essential properties and intelligible qualities. And each of these properties and qualities is what is usually known as quiddity'.

The pupil, Mollâ Ṣadrâ, thus came to uphold a view diametrically opposed to that of the teacher, Mîr Dâmâd. Since then this opposition has continued to affect the history of Islamic metaphysics in Iran, always and everywhere dividing the philosophers into two camps. The problem remains still unsettled today.

modifications of the sole reality which is "existence". We ordinarily say, for example: "A flower exists" as if there were a particular quiddity (flower - ness) as a permanetly established entity, and as if this permanent entity actualized itself in the empirical dimension of experience, thereby assuming the particular quality of "being - existent". In the view of those who hold the thesis of the "primary reality of existence", however, to make snch a statement as "a flower exists" and to understand it in such a way is grossly to distort the structure of reality. In order to present an undistorted picture of reality we should rather say — going against the common usage of language — "Existence existentiates itself in the accidental form of a flower" or more briefly "Existence exists as a flower".

Thus to the initial question from which we took our start concerning the ontological reality and unreality of existence and quiddity ("Which of these two conceptual components of an empirically given thing has a corresponding reality in the extramental world?"), the thinkers asserting the "primary reality of existence" unhesitatingly answer that existence is that which is *aṣîl* "extramentally real", and that quiddity is *i'tibârî* "having reality only in the mind".

It is very interesting to note that Mollâ Ṣadrâ who, as a prominent student of Mîr Dâmâd, closely followed his teacher in his youth in uphlding the thesis of the "primary reality of quiddity", became later an enthusiastic hampion of the opposite thesis. As described by himself in the following passage,(5) this was to him a kind of philosophical as well as spiritual conversion. 'In the earlier days I used to be a passionate defender of the thesis that the quiddities are extramentally real while existence is but a mental construct, until my Lord gave me guidance and let me see His own demonstration. All of a sudden my spiritual eyes were opened and I saw with utmost clarity that the truth was just the contrary of what the philosophers

essences of the things. It is Platonism. It has philosophical validity only for the mind of a born Platonist.

The thesis of the "primary reality of existence" also stands on a kind of mystical intuition except that the experience is of an entirely different nature from Platonic idealism. The Platonic Ideas are the eternally static "essences" of things. They are to be intuited, if they are intuited at all, in a state of contemplation in which the cognitive consciousness is maintained in absolute tranquility and immobility.

The cognitive experience underlying the thesis of the "drimary reality of existence", on the contrary, is a dynamic intuition of a dynamic reality. The intuition here means one's directly coming into touch with the all - pervading creative energy of the cosmic Life and getting totally immersed in its universal flow. And this dynamic *actus* of the primordial creative energy that pervades the whole world of Being, or rather we should say, thas goes on producing the whole world of Being moment by moment without ceasing to be active even for a single instant -- that precisely is what is called "existence". Existence in this understanding is thus a dynamic, cosmic force, ever changing into an infinite number of different things but forever remaining in itself exactly the same from eternity to eternity.

Existence thus understood and thus intuited is for those who take the position of the "primary reality of existence" the sole reality. The infinitely various and variegated things which this reality never ceases to create out of itself and in which it manifests itself are but its phenomenal forms. It is these phenomenal forms that are called in philosophical terminology quiddities *(mâhîyât*, sg. *mâhîyah)*. A *mâhîyah* is a product of the conpeptua-lizing function of the mind, i.e. reason. The phenomcnal forms of the reality which have in themselve nothing real, are elaborated by the reason into solid entities. In truth, the quiddities are nothing other than accidental

"existence" of the flower, while the second refers to the "quiddity" of the flower, i.e. the flower - ness of the *X* which happens to be qualified by "existence". Thus is produced in the mind the concept of *X (being existent) (as a flower)*. The flower in this form is a mental composite made up of two conceptual elements: existence and quiddity.

The conceptual composite is thus a reflection in the mind of a single and simple (i.e. non - composite) entity, *X*, as it is actualized in the extra - mental world. Now the problem is: Which of the two conceptual components, existence and quiddity, directly reflects the true reality of the *X*? Those who take the position of the "primary reality of quiddity" — and Mîr Dâmâd is one of them -- say that it is quiddity. In other words, of the two components of the concept of the existing *X*, existence and quiddity, it is the latter and latter only, that has something corresponding to it in the external world. Conceptually we are right to speak of the "existence of a flower", for example. But that which realy corresponds to it in the extra - mental order of things is nothing but the quiddity of a flower in the state of empirical actualization. The quiddity is the reality. Existence is but an abstract concept having nothing realy corresponding to it in the external world. It is an accident which the reason attributes to the quiddity in the dimension of conceptual analysis, and this attribution has no validity outside of the mind. In fact, what is called existence it merely the reality of the quiddity as reflected in the mind.

This position was first formulated in explicit terms in the history of Islamic philosophy by Suhrawardî, the Master of spiritual illumination. With regard to this proble Mîr Dâmâd was a faithful follower of Suhra - wardî. Without going further into details I would simply note that the "primary reality of quiddity" is a philosophical position based on an eidetic intuition of eternal archetypes, a gnostic experience of the trans - sensible

constantly flowing without a moment, cannot be said to "exist" in the fullest sense of the word. It is, properly speaking, non - existent. Yet it is not non - existent in the dimension of Time, for it does actually exist there. It is non - existent in a higher dimension of existence, which comprises within itself the dimension of Time itself. And that higher dimension in which a thing existing in the dimension of Time is non - existent is *Dahr*. That which is essentially non - existent in the dimension of Meta - Time transforms itself into that which is existent in the dimension of Time. And this process of metatemporal origination is repeated interminably, moment by moment. The existence of things in the temporal dimension is in this sense preceded by metatemporal non - existence.(4)

V

The second of the major themes of Mîr Dâmâd which I would like to discuss briefly here is the "primary reality of quiddity *(mâhîyah)*" as opposed to the "primary reality of existence *(wujûd)*". For a correct understanding of these two opposing positions in Islamic ontology, we must keep in mind that both "quiddity" and "existence" in this particular context are of a purely conceptual nature. That is to say, they are concepts which the reason extracts from the empirical things that are found in the extra - mental world. Each of the empirical things, as long as it is not conceptually analyzed by our reason, is an integral whole containing in itself no *real* distinction between its quiddity and existence. For example, a flower is simply there, presenting itself in its real (or phenomenal) concreteness as an empirically given fact. Observing it as it were from outside, our reason analyzes it into two different conceptual components: (1) something being actually present to us -- which is expressed by the logical proposition "*X* is existent" or "*X* exists" -- and (2) the *X*'s being a flower -- which is expressed by the proposition "*X* is a flower". The first proposition refers to the

existence here in question is neither "essential" nor "temporal"; it is "metatemporal".

The metatemporal non-existence is the real non-existence of a thing in the dimension of *Dahr*. Since *Dahr* itself, as we have seen above, has no extension in its structure, the metatemporal non-existence also has no extension; it does not "flow on"; nonetheless it is ontologically real in the sense that it stands in a contradictory relation to actual existence. In this respect it is radically different from the "essential" non-existence of a thing which, as we have seen above, is compatible with its actual existence. The metatemporal non-existence car only be grasped through suprasensiale intution when the mind is in e state of deep contemplation, for Mîr Dâmâd says, the nature of the empirial (i.e., non-contemplative) consciousness is such that it is unable to represent anything concrete except along the line of temporal evolvement. Under ordinary conditions it is utterly impossible for our consciousness to grasp non-existence having absolutely no temporal extension.

The dimension of time *(Zamân)* is the proper locus of the temporal things whose existence consists in a series of successive *prius* and *posterius*. In this dimension "existence" is "change"; that is to say, things exist by changing constantly. One thing appears, another disappears. The existence of a newly originated thing is necessarily preceded by temporal non – existence. But in the light of what has previously been said about Mîr Dâmâd's thought, the existence of each of these things is preceded also by an entirely different kind of non – exrstence in another dimension, i.e. the Meta-Time. The basic idea underiying this unusual vision of the metatemporal non – existence of temporal things may perhaps be best understood in the following way.

Whatever is perpetually chaning by its own essence, whatever is

between them in this respect. Therefore, if the cause is existent *ab aeterno*, the effect must also be existent *ab aeterno*; they must be co-eternal.

However, even in the view of the Philosophers, the co-eternity of the cause and effect (God and the created world) does not imply that there is no discrepancy between the two in any sense. Even if the hand and key move at one and the same time, the movement of the hand (i.e. cause) *precedes* the movement of the key (i.e. effect) in terms of their ontological "ranks". Likewise, the existence of God precedes the existence of the world "in rank", though not "in time".

Furthermore, the ontological analysis of the relation between God and the world discloses an important fact with regard to the very nature of all created things, namely, that they are in themselves ontologically "nothing" and that their exitence is entirely due to the activity of their cause. This is one of the fundamental ideas in Islamic philosophy, which goes back to Avicenna. Whatever exists in the empirical world, according to Avicenna, is properly and essentially non-existent; if it exists, it exists by its cause, not by itself. Thus the non-existence which every thing in this world contains within its very nature must be said to precede its existence which it obtains only from the cause. The existence of every thing in this sense is "by essence" preceded by non-existence. This is what is known as "essential contiogency" *(ḥudûth dhâtî)*.

It is against this view that Mîr Dâmâd puts forward his celebrated thesis of "metatemporal contingency" *(ḥudûth dahrî)*. The empirical world, he asserts, is contingent not simply because of its existence being preceded by this kind of "essential non-existence" which is posited by human reason in terms of the conceptual structure of all "caused" things, but bacause it is preceded by an entirely different kind of non-existence, "real non-existence" *('adam ṣarîḥ)*. The existence of every thing in the empirical world is ontologically preceded by a "real" -- as distinguished from "essential" or merely conceptual — non-existence, not in the dimension of Time *(Zâman)* in which it actually exists, but in that of Meta-Time *(Dahr)*. The non-

-- and the ever-changing things in the empirical world. This relation, although one of its terms is evidently temporal, is not temporal; it is a metatemporal relation.

Similarly, in the same system, *Zamân* is conceived not as the ontological dimension in which the empirical, i.e. temporal, things exist, but as a relation between two things along the line of the extension of time in terms of *prius* and *posterius*, both falling under the Aristotelian category of *quando*.

Of these three relations: non-temporal, metatemporal, and temporal, the philosophically most important for Mîr Dâmâd is the metatemporal. Against those Islamic philosophers who assert the *qidam al-'âlam*, i.e. who hold the thesis that the created world, though it *is* something created, has always been there, from the beginningless past, that it is co-eternal with God, that, therefore, it has absolutely no "beginning" because in terms of time its existence can be traced back to infinity, Mîr Dâmâd takes the position that although the world has no temporal beinning, it does have a meta-temporal beqinning. And to say so is nothing other than saying that the existence of the world is preceded by non-existence.

The theoretical basic on which the Philosophers found their thesis of the *qidam al-'âlam* is as follows. God is the creator and the world His creation. Since the creativity of God must necessarily be perfect, there cannot possibly be any discrepancy in terms of time between the existence of God and the existence of the world, the product of His perfect creativity. Otherwise, we would have to imagine a certain span of time in the beginningless past during which the creativity of the Creator was not at work, which, however, would contradict the original supposition of His creativity being absolutelv perfect. Put in the technical terminology of scholastic philosophy, the same idea will be expressed by saying that it is impossible to imagine any temporal discrepancy between the existence of a perfect cause --"perfect" in the sense of being fully prepared to work as a cause -- and the existence of its effect. The movement of the hand holding a key is the perfect cause of movement of the key. The key moves at exactly the same time as the hand moves, there being no discrepancy

of which each of the *Sarmad*, *Dahr* and *Zamân* is conceived as a particular ontological locus exclusively reserved for the existence of a certain kind of beings. But Mîr Dâmâd approaches the same triple division from another angle. And this time *Sarmad*, *Dahr* and *Zamân*, instead of representing three static dimensions of existence, signify each a different dynamic relation of things with one another.

Sarmad in the static view which we have just examined is a metaphysical dimension in which only the absolute exirts. The Absolute is Pure Existence which in itself is absolutely unarticulated, undetermined and undivided. On the other hand, however, it contains within itself certain basic lines of articulation, whose inner potential is such that they can develop and evolve in an infinite number of directions in the form of concrete determinations. This metaphysical situation is expressed in theological terminology as Divine Essence being qualified by its own Attributes. Viewed in this light, a dynamic relation is found to hold between God (the Absolute) and the Divine Atributes (the inner articulations). The Attributes determine God in various ways while God produces out of himself these inner determinations. It is this mutual relation between the Absolute and its inner articulations that is called *Sarmad*. Here *Sarmad* is not an ontological dimension in which the Absolute as Pure Existence exists. It is the dynamic relation between the Absolute and its own inner determinations, both being immutably permanent. We must note that this is an observation made from the point of view of "time", although paradoxically the image of "time" is immediately to be eliminated.

Approaching thus the relation between the Absolute and its determinations from the point of view of "time", we find it to be an absolutely non-temporal relation, No-Time relation, for it is an essential relation between the eternal and eternal, there being no discrepancy between the two terms of the relation in this respect.

From the same "temporal" point of view, *Dahr* is the relation between the eternally unchanging and unchangeable archetypes — which, from the static, ontological standpoint, are said to exist in the dimension of *Dahr*

other existent can exist in this dimension. Thus all things other than the Absolute, whether they be non-material or material, supersensible or sensible, are in terms of this metaphysicel dimension essentially non-existent. This non-existence of all things other than Pure Existence, *ʿadam sarmadî* (i.e. the "non-existence in the dimension of *Sarmad*) is woven into the very essential nature of these things. Everything (other than the Absolute) in this sense is "preceded by non-existence", the word "precedcnce" being taken here in an absolutely non-temporal sense.

Dahr, the Meta-Time, is the metaphysical dimension of all non-material things. It is the domain where the eternally immutable Intelligences find their proper abode, which carry different names according to different schools of thought and different philosophical traditions, such as: the platonic Ideas, "eternal archetypes" (*aʿyân thâbitah*, Ibn ʿArabî), "lords of the species" (sg. *rabb al-nauʿ*, Suhrawardî) and Angels. *Dahr* is metatemporal Time, a kind of eternity intermediary between the dimension of absolute timelessness and the dimension of Time. As such it has no extension, and does not allow of being divided into different units. The Intelligences or Angels exist in this domain, but in terms of *Sarmad* they are non-existent.

Zamân or Time is the physical dimension of all temporal things *(zamânîyât)*, i.e. things existing-in-time. They are all mutable, ever-changing things *(mutaghayyirât)* which go on flowing *(sayyâlât)* along the linear extension of time. The domain of *Zamân* is the world as we know it through our own empirical existence in it. All things that are found here can be said to exist in the full sense of the word only in terms of this dimension, for in terms of *Dahr* and *Sarmad* they are essentially non-existent. With regard to the difference between *Zamân* and *Dahr* in particular, we may add that, according to Mîr Dâmâd, the things of the domain of *Zamân* exist "in time" *(fî al-zamân)* whereas the things belonging to the domain of *Dahr* are said to exist "with time" *(maʿa al-zamân)*.(3)

Such in brief is the ontological aspect of the triple divison in terms

III

The Book of *Qabasât* is replete with original ideas. But this is not the place to deal with them in detail. Here I shall be content with briefly discussing two of the major themes of Mîr Dâmâd's philosophy which characterize him in the most salient way. The one is his peculiar conception of time, i.e. the metaphysical structure of the world as he conceives of it in terms of the concept of time. Mîr Dâmâd occupies in fact a very special place in the entire history of Islamic philosophy because of the originality he displays around this problem. The other is the position he takes with regard to the problem of the relation between quiddity and existence, namely, the position known as that of the "primary reality of quiddity" *(aṣâlat al-mâhîyah)*. This second problem is of special interest because of the position taken by the most eminent of all his disciples, Mollâ Ṣadrâ, which is diametrically opposed to it, namely, the position of the "primary reality of existence" *(aṣâlat al-wujûd)*.

IV

From the viewpoint of "time". Mîr Dâmâd distinguishes three different dimensions in the ontological make-up of the world of being: (1) *Sarmad*, "No-Time" or the dimension of timelessness, (2) *Dahr*, "Meta-Time" or the metatemporal dimension of being, and (3) *Zamân*, "Time" or the temporal dimension of the empirical things. This said, it must be admitted at once that a dense atmosphare of obscurity envelops this section of his thought. It is extremely difficult to penetrate it. As a first step toward eliminating this obscurity I would propose that we distinguish at the outset between two different angles from which we might approach this same triple division. As a matter of fact this is, I believe, what Mîr Dâmâd himself does without stating it in explicit terms. Viewed from one of these angles, *Sarmad*, *Dahr* and *Zamân* represent each an ontological domain peculiar only to a certain kind of things to the exclusion of all others.

Sarmad, the No-Time (the Timeless), is the metaphysical dimension of pure Existence (the Absolute -- or, theologically, God). It is an ontological domain exclusively reserved for the existence of the Absolute. No

rational thinking and visionary experience. His philosophy will best be characterized as "gnostic" in the sense that the intellectual activity of the mind is conducive toward the experience of spiritual visions while the visionary experience stimulates the function of rational thinking giving birth to new concepts and ideas. There is thus in the very structure of his philosophical thought a very close correspondence between rational thinking and mystical intuition.

In rational thinking he was a scholastic philosopher of the Avicennian tradition. By being an Avicennian scholastic he was essentially an Aristotelian, although -- as was generally the rule with almost all Islamic Aristotelians -- his Aristotelianism was markedly tinged with Neoplatonism. (We must remember in this respect that for him the *Theology of Aristotle* was an authentic work of the Stagirite.) But as the "Third Teacher" he was in the main a representative successor of Aristotle in the Islamic tradition of scholasticism. As a visionary, on the other hand, he was an illuminationist *(ishrâqî)*, a successor of Suhrawardî. As a result, we see in the person of Mîr Dâmâd as an Islamic philosopher a peculiar unification of the purely scholastic aspect of Avicenna and the visionary illuminationism of Suhrawardî.

What is directly observale in the *Qabasât* on the surface is an abstract and rigorously logical thinking peculiar to scholasticism, which is, moreover, expressed in his notoriously arid and abstruse style. But beneath the surface of this dry thinking and through the veil of the abstract concepts which he handles with remarkable dexterity, we notice the presence of swarming visions originating from an entirely different source, the living experience of a mystic. Mîr Dâmâd was in this respect a perfect embodiment of the fundamental principle of philosophy as conceived by Ibn ʿArabî and Suhrawardî, namely, a thinker in whom the rational-philosophical analysis of reality and the spiritual perfection to be attained through contemplative discipline proceed hand in hand with each other -- a charaeteristic commonly shared by most of the leading philosophers of the Ṣafawid period.

seriously the rise and development of the "Iṣfahan School of Islamic Philosophy",(1) of which Mollâ Ṣadrâ is certainly the central figure. The general situation of the Oriental studies in thc West is such that no one interested in Islamic thought can afford to ignore any longer the significance of Mollâ Ṣadrâ. He has his position already firmly established in the history of Islamic philosophy. Compared with him, Mîr Dâmâd, the venerated teacher of Mollâ Ṣadrâ, who was once so influential as one of the greatest *ḥakims* of Shi'ism and as a uniquely original philosophical mind, may be said to remain still in the darkness of oblivion. The truth is, however, that one cannot properly understand the real meaning of the philosophical message of the Iṣfahan School in general and of Mollâ Ṣadrâ in particular without being able to assign a proper place to Mîr Dâmâd in the history of the development of this school. Besides, quite aside from all historical considerations, the unusually challenging thought of Mîr Dâmâd naturally claims the attention of all those who are interested in Oriental philosophy.

Mîr Dâmâd was a many-sided thinker, a unanimously recognized authority on all the traditional sciences that had been cultivated in Islam such as philosophy (in all its branches, beginning with logic and culminating in metaphysics), theology, natural science, mathematics, law, the theory of jurisprudence, the science of *Ḥadith*, and the exegesis of the Qur'ân. Besides being a philosopher marked by a rigorously rational way of argumentation, he was a mystic who, through his ecstatic experiences,(2) was well acquainted with the secrets of the world of archetypal images. But his real originality is manifested in the most conspicuous manner in the structuralization of his metaphysical ideas. The present work, *Qabasât* is precisely the *opus magnum* of Mîr Dâmâd in metaphysics.

II

As will naturality be guessed from what has just been said, the basic philosophy of Mîr Dâmâd consists in a kind of harmonious combination of

Introduction

Mîr Dâmâd and His Metaphysics

By

Toshihiko Izutsu

Imperial Iranian Academy of Philosophy

I

Muḥammad Bâqir Dâmâd, more commonly known as Mîr Dâmâd (d. 1631 A.D.), is one of the most prominent figures in the Ṣafawid period of the history of Islamic philosophy (16-18 centuries). The honorable title by which he came to be known: the Tird Teacher *(Mu'allim Thâlith)*-- the First Teacher being none other than Aristotle, and the Second Teacher Fârâbî — attests to the incomparably great renown he enjoyed in the philosophic world of the Shi'ite Iran. It shows better than anything else how highly estimated he was as an Islamic philosopher in his own days and after. And although, as time went by, his prestige became eclipsed to a great extent by the dazzling brilliance of his own dearest pupil, Mollâ Ṣadrâ (1571/2-1640), the torchlight of his philosophical insight has continued to illumine thousands of the intellectual minds in Iran down to this day. For various reasons, however, this light has in the past hardly shone beyond the confines of the relatively narrow sphere of the Twelve-Imam Shi'ism of his own country.

In fact, it is quite recently that we have begun to hear Orientalists in the West talking about the "Ṣafawid Renaissance of Islamic Culture" and that in the more specific field of philosophy specialists have begun to discuss

X H.M.H, Sabzawârî :

Sharḥ - i Ghurar al - Farâ'id or Sharḥ-i Manẓûmah

Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (ready to appear).

XI T. Izutsu :

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyânî's Commentary on Sabzawârî's *Sharḥ - i Ghurar al - Farâ'id* (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd :

al - Qabasât

Vol II : Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izustu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, and I. Dîbâjî (In Preparation).

XIII A. Badawî :

Aflaṭûn fi al - Islâm : Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh :

Fîlasûf - i - Rayy Muḥammad Ibn - i - Zakariyyâ - i - Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân :

Kitâb al - Taḥṣîl Persian Translation entitled *Jâm - i - Jahân Numâ,* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazûh (In Preparation).

XVI Ibn - i Miskawayh : (932 - 1030)

Jâvîdân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shushtarî, edited by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran 1976)

XVII M. Mohaghegh

Bîst Guftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976)

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr - i Jaliyyah, Persian text edited with Persian Introduction by S. J. Ashtiyânî, and English Introduction by S. H. Nasr (1976).

XIX A. Jâmî, (1414 - 1492)

al - Durrat - al Fâkhirah, edited with an English introduction by N. Heer, (under print).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Dîwân, edited by B. Zanjânî, with an introduction by M. Mohaghegh (ready to appcar)

WISDOM OF PERSIA

Publications of the Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, Tehran Branch.

General Editors : M. Mohaghegh and C. J. Adams

I H.M.H. Sabzawârî (1797 - 1878).
Sharḥ - i Ghurar al - Farâ'id or Sharḥ - i Manẓûmah
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited. with English and Persian Introduction and Arabic-English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Ashtîyânî (1888 - 1952).
Ta'liqah bar Sharḥ - i Manẓûmah ("Commentary on Sabzawâri's *Sharḥ - i Manẓûmah*")
Vol 1: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtîyânî
Ta'liqah bar Sharḥ - i Manẓûmah
Vol II: Persian and German Introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242 - 1314) :
Kâshif al - Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (ready to appear).

VI N. Râzî (Pl. 13th century) :
Marmûzât - i Asadî dar Mazmûrât - i Dawûdî
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafî'î Kadkanî, and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631):
al - Qabasât
Vol 1: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dîbâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*
Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*
Edited by Seyyed Hossein Nasr (ready to appe

VII

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH
Professor at Tehran University. Iran
Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS
Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies, McGill University
Tehran Branch P.O. Box 14/1133

Printed at Tehran University Press, Tehran - Iran

McGILL UNIVERSITY, MONTREAL, CANADA
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, TEHRAN BRANCH

In Collaboration

With

Tehran University

AL-QABASÂT

By

MÎR DÂMÂD

edited by

M. MOHAGHEGH

T. Izutsu, A. Mûsavî Behbahânî, I. Dîbajî

With an English introduction by

T. IZUTSU

Tehran 1977

DATE DUE

DUE	RETURNED
NOV [illegible] Desk	
JUN 2[illegible] [illegible]	
SEP 23 1988 D	
JUN 07 1989 D	
MAY 28 1990 D	
AUG 29 1991 D	
FEB 10 1995 W	

K NG PRESS NO 306

MÎR DÂMÂD
(d. 1631)

KITÂB AL-QABASÂT

TEHRAN 1977